rer

as=

phie

Religionsphilosophie

auf

geschichtlicher Grundlage

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Zweite, stark erweiterte Auflage
in zwei Bänden.

Zweiter Band:
Genetisch-spekulative Religionsphilosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1884.

Religionsphilosophie

auf

geschichtlicher Grundlage

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Zweite, stark erweiterte Auflage
in zwei Bänden.

Zweiter Band:
Genetisch-spekulative Religionsphilosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1884.

Genetisch-spekulative

Religionsphilosophie

von

D. Otto Pfleiderer,
Professor an der Universität zu Berlin.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1884.

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Abschnitt.
Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins.

Zweiter Abschnitt.
Der Inhalt des religiösen Bewußtseins.

Dritter Abschnitt.
Die Bethätigung des religiösen Bewußtseins.

Zweiter Band.

Genetisch-spekulative Religionsphilosophie.

I. Abschnitt.

Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins.

1. Hauptstück.

Die Anfänge der Religion.

Die Frage nach dem Ursprung und Urstand der Religion, früher von der Religionsphilosophie selten ernstlich beachtet und nie eingehend untersucht, ist neuerdings in den Vordergrund des Interesses getreten und eine der brennendsten Fragen der Religionsforschung geworden. Mit vollem Recht. Denn das Wesen einer geistigen Erscheinung, wie der Religion, entfaltet sich nur im Ganzen seines geschichtlichen Entwickelungsprozesses und läßt sich also auch nur ganz verstehen, wenn man diesen Prozeß bis an seinen Ursprung verfolgt und seine Quellen bloßlegt.

Dabei zeigt sich gleich hier an der Schwelle unserer Aufgabe die Nothwendigkeit der Verbindung von geschichtlicher und philosophischer Untersuchung. Die bestimmten Geschichtsüberlieferungen reichen ja nicht bis in die Urzeit der Menschheit, also auch nicht in die der Religion zurück; wir sind vielmehr darauf angewiesen, aus einer Vergleichung der ältesten Sagen der Völker Schlüsse auf die muthmaßlichen Anfänge des religiösen Bewußtseins zu ziehen, wobei wir unterstützt werden durch die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung auf der einen und durch die Analogieen der bei den kulturlosen Völkern der Gegenwart zu machenden Beobachtungen auf der andern Seite. Aber so wichtig und beachtenswerth diese verschiedenen Anhaltspunkte für die Erforschung der religiösen Urgeschichte

sind, so lehrt doch ein Blick auf den Stand der gegenwärtigen weit auseinander gehenden Ansichten, daß auf diesem Wege allein noch kein sicheres Ergebniß zu gewinnen ist. Es kommt eben immer darauf an, wie man die verschiedenartigen aus Sagengeschichte, Sprachvergleichung und Ethnologie zu entnehmenden fragmentarischen Spuren und Winke deute und kombinire. Hierfür wird immer entscheidend bleiben die Art und Weise, wie man die verschiedenen Kräfte und Triebe der menschlichen Seele bei der Hervorbringung der religiösen Zustände und Thätigkeiten in's Spiel gesetzt denkt. Mit dieser psychologischen Frage stehen wir aber schon auf philosophischem Boden. Es ist die Selbstbeobachtung, die Reflexion auf die Erfahrungen des eigenen und des umgebenden religiösen Lebens, was uns den Ariadnefaden für das Labyrinth der religiösen Urgeschichte gibt. Vorausgesetzt ist dabei, daß bei aller Differenz der unentwickelten Anfänge und der hochentwickelten Gegenwart doch wenigstens die Gesetze, nach welchen die menschlichen Seelenthätigkeiten ineinander greifen und dem bestimmten Reiz die bestimmte Gegenwirkung entspricht, in der menschlichen Gattung immer dieselben gewesen seien — eine Voraussetzung, die selbst wieder ihre Begründung nur im Ganzen einer philosophischen Weltanschauung findet.

Diejenige Theorie also, welche am meisten psychologische Wahrscheinlichkeit hat und zugleich am besten geeignet ist, den verschiedenen urgeschichtlichen Thatsachen zur natürlichen Erklärung zu dienen, wird der Lösung des Problems der religiösen Anfänge am nächsten kommen. Ich werde zunächst zeigen, daß dieser Forderung keine der beiden Haupttheorieen entspricht, welche als äußerste Gegensätze noch immer im Vordergrund der Debatten stehen: weder die reine Depravationstheorie, welche die Religion mit dem Vollkommensten, dem geistigen Monotheismus, beginnen und stufenweise bis zum Götzendienst herabsinken läßt, noch auch diejenige Theorie, welche die Religion vom Niedersten, dem Fetischismus ausgehen und stufenweise zum Höchsten sich erheben läßt; man pflegt sie die „Evolutionstheorie" zu nennen, was übrigens insofern nicht ganz richtig ist, als der wahre Begriff der „Entwicklung" doch eigentlich nicht das Fortrücken vom Besondersten zum Allgemeineren, sondern vielmehr die Entfaltung des unbestimmten Allgemeinen in die besonderen Bestimmungen in sich schließt, weßhalb ich ihn mit viel mehr Recht

für die von mir vorgezogene Theorie beanspruchen kann, welche zwischen jenen beiden Extremen in der Mitte liegt.

Die älteste, weil dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein nächstliegende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Religion ist die Zurückführung derselben auf eine göttliche Uroffenbarung. Nun ist ja hieran soviel freilich ganz richtig, daß das menschliche Gottesbewußtsein, so gewiß es in der Anlage unserer höheren Natur begründet ist, so gewiß den Wesenszusammenhang derselben mit ihrem schöpferischen Grund enthüllt, also eine Offenbarung Gottes in sich schließt. Nur fragt sich, wie dieselbe gedacht werde? Denkt man sie als innerliche und natürlich vermittelte, dann enthält sie zwar den prinzipiellen Grund dafür daß überhaupt der Mensch zum Bewußtsein Gottes kommen konnte, enthebt aber noch nicht von der Frage, auf welchem geschichtlichen Vorgang und welchen psychologischen Vermittelungen die Verwirklichung des im Menschen angelegten Gottesbewußtseins beruhte? Eben dies aber bildet ja den Gegenstand unseres vorliegenden Problems. Hingegen wäre diese Frage allerdings gelöst, wenn wir die Offenbarung Gottes als eine von außen an den Menschen kommende rein übernatürliche Wunderwirkung oder lehrhafte Mittheilung Gottes verstehen wollten — wie ja dies auch die gewöhnliche Meinung bei jener Antwort auf unsere Frage ist. Allein gegen diese scheinbar einfachste Lösung erheben sich sofort die größten Bedenken. Woher sollten wir uns unter solcher Voraussetzung die Thatsachen erklären, daß der Gottesglaube bei den verschiedenen Völkern so gar verschiedener Art ist, und daß er bei den meisten, ja genau besehen bei allen Religionskreisen, je höher wir in die Urzeit derselben zurückgehen, desto unreiner, der Wahrheit unangemessener ist? Müßte denn nicht ein aus direkter göttlicher Belehrung stammender Glaube bei allen derselbe und vollkommen rein und wahr sein? Hier pflegt nun eine Hülfshypothese scheinbar Auskunft zu geben: Allerdings — so wird uns gesagt — hatte Gott sich der Urmenschheit von Anfang in reiner Wahrheit geoffenbart und besaß dieselbe in Folge dessen in ihrer gemeinsamen Urreligion einen vollkommenen Gottesglauben, dann aber sind die Menschen von dieser Höhe durch die Sünde herabgefallen, haben sich von ihrem wahren Glauben ab- und zu falschen Göttern hingewandt und so entstand die Mannigfaltigkeit und Unreinheit des Gottesglaubens in der ge-

schichtlichen Zeit. Allein wenn einmal Gott durch eine Uroffenbarung der Menschheit den wahren Glauben mittheilen konnte, sollte er dann nicht ebenso leicht und noch leichter dafür sorgen können, daß diese werthvolle Kenntniß der jungen Menschheit nicht alsbald wieder abhanden kam? Wäre es seiner erzieherischen Weisheit würdig gewesen, den unerfahrenen Zögling nach der anfänglichen Belehrung sofort sich selbst zu überlassen, um erst nach langen, langen Irrwegen ihn durch abermalige Offenbarung zurechtzubringen?

Müssen schon diese Bedenken uns gegen diese Hypothese mit gerechtem Mißtrauen erfüllen, so kommt noch hinzu, daß die ganze Vorstellung von einer lehrhaften Mittheilung der Gotteserkenntniß an die Urmenschheit die größten Schwierigkeiten mit sich führt. Um von der stark anthropomorphen Weise, wie man sich dabei Gott als Lehrer denkt, hier noch ganz abzusehen, so ist doch jedenfalls nicht zu vergessen, daß alle, auch die vollkommenste Belehrung nur dann von Erfolg sein kann, wenn ihr eine entsprechende Lernfähigkeit oder Fassungskraft des Schülers entgegenkommt. Wie sollte nun aber die Urmenschheit bei ihrer noch gänzlich unentwickelten Geisteskraft fähig gewesen sein, den schweren Gedanken des Einen unendlichen Gottes und reinen Geistes zu erfassen? Alles Lernen ist ja ein Aneignen neuer Vorstellungen mittelst der schon vorher gewonnenen Vorstellungsfülle und der daran geübten Fassungskraft. Das Aneignen höherer, allgemeinerer Ideen setzt also schon ein nicht geringes Maß von Vorbildung voraus, wie es bei der Urmenschheit weder psychologisch möglich, noch geschichtlich wirklich vorhanden gewesen ist. Ist es doch eines der gesichertsten Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft, daß die Wurzeln aller der Worte, die dem späteren Denken als Bezeichnungen für abstrakte geistige und sittliche Begriffe dienen, ursprünglich nur sinnliche Erscheinungen und Thätigkeiten bezeichneten und erst allmählich eine verfeinerte und vergeistigte Bedeutung bekamen. Gewiß darf daraus geschlossen werden, daß der menschliche Geist in der Urzeit, als er die Sprachwurzeln bildete, noch keiner übersinnlichen Begriffe fähig war, sondern mit seinen bewußten Vorstellungen noch ausschließlich in der Welt der Erscheinungen lebte, gerade wie wir dieß ja auch an den Kindern im früheren Alter wahrnehmen. Die Erhebung zu geistigen Begriffen, welche bei der Erziehung unserer Kinder sich in Jahre zusammen-

drängt, weil sie das Erbe der Vergangenheit, die für sie gedacht hat, schon für sich haben, mußte bei der kindlichen Menschheit durch den Culturprozeß der Jahrhunderte und Jahrtausende erst errungen werden. Eine fertige Mittheilung der Gotteserkenntniß durch Uroffenbarung scheitert also schon einfach an der psychologischen Unfähigkeit der Urmenschheit, eine solche Belehrung schon zu Anfang zu fassen. — Wenn aber Manche noch immer diese einfachen Thatsachen zu entkräften suchen durch den Hinweis auf die Religion Israels, in welcher ja doch der wahre Gottesglaube als das in Abrahams Familie überlieferte Erbe aus der Urzeit unseres Geschlechts sich erhalten habe, so ist dagegen zu bemerken, daß der vorgebliche reine Gottesglaube der Patriarchen von der historischen Kritik längst als eines jener sagenhaften Gebilde erkannt ist, wie sie aus der bei der religiösen Tradition so gewöhnlichen Zurücktragung des späteren Glaubens in die Vorzeit („Hysteron-Proteron") sich erklären. Wir werden später sehen, wie bestimmt sich gerade auch bei den Israeliten die ursprüngliche Naturgrundlage des Gottesglaubens und die allmähliche, unter schweren Kämpfen nur langsam zu erringende Erhebung desselben zu geistiger und sittlicher Höhe nachweisen läßt. Somit verwandelt sich auch diese Instanz aus einem vorgeblichen Zeugniß für die Uroffenbarung in ein solches g e g e n sie. Es wird daher diese Theorie als hinfällig zu betrachten sein.

Aber muß man sich denn die Uroffenbarung gleich in der schroffsten supranaturalistischen Form einer äußern Mittheilung von Lehren vorstellen? Kann sie denn nicht gedacht werden als natürliche Offenbarung, welche von Anfang dem menschlichen Geiste als eine Ausstattung mitgegeben, eingepflanzt war, als „a n g e b o r e n e I d e e"? Diese rationalistische Modifikation der vorigen Theorie scheint sich allerdings als natürlicher zu empfehlen; allein genau besehen unterliegt auch sie denselben Schwierigkeiten psychologischer wie geschichtlicher Art. „Angeboren" ist dem Menschen überhaupt gar kein bestimmter, entwickelter Bewußtseinsinhalt, am wenigsten die höchsten geistigen Ideen, welche vielmehr die allervermitteltsten Produkte des langen Prozesses sind, in welchem der werdende Geist durch selbstthätige Aneignung der objektiven Weltvernunft sich zum subjektiven Vernünftigsein entwickelt; nur die Anlage, die reale Möglichkeit und der innere Trieb zu dieser Entwicklung seiner Vernünftigkeit steckt

von Anfang in der Menschennatur; aber wie denn diese Anlage zur Verwirklichung im Einzelnen komme, das ist mit der Verweisung auf das Angeborensein der allgemeinen Möglichkeit noch entfernt nicht erklärt. Es ist der Grundirrthum der geschichtslosen Aufklärung des 18. Jahrhunderts (Deismus und Rationalismus) gewesen, daß sie die Vernunft nicht als werdende in ihrer Entwicklung aus der Naturgrundlage und in ihrer Gebundenheit an die Natur- und Culturbedingungen (Nationalität, Wohnsitz, Lebensweise u. s. w.) zu verstehen vermochte, sondern sie für eine von Anfang dem Menschen anerschaffene Fertigkeit wirklichen verständigen Denkens und für eine Summe unveränderlicher klarer Begriffe hielt, kurz, daß sie meinte, ihre aufgeklärte Vernunft oder vielmehr ihre für Vernunft gehaltene formale, abstrakte Verständigkeit sei auch schon die der Urmenschen gewesen (vgl. oben, I, 107). Damit hatte sie sich das Verständniß der Geschichte überhaupt und der Religionsgeschichte insbesondere völlig verbaut. Denn unter der Voraussetzung einer immer und bei Allen gleichmäßig vorhandenen „vernünftigen" Denkweise war ja die Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit der religiösen Vorstellungen und Bräuche nicht mehr natürlich d. h. als Produkt eines naturgemäßen und innerlich nothwendigen Entwicklungsprozesses zu erklären. Daher griff man wieder zu der schon bei den alten Sophisten üblich gewesenen unnatürlichen Erklärung der positiven Religionen aus menschlicher Willkür und Satzung: Priesterbetrug und staatsmännische Berechnung sollte allen „Aberglauben" d. h. im Sinn der Aufklärung: alle über den abstrakten Vernunftglauben des 18. Jahrhunderts hinausgehenden Eigenthümlichkeiten der geschichtlichen Religionen erfunden und eingeführt haben. Im Grunde war diese rationalistische Ansicht von der Religionsgeschichte nur das genaue Seitenstück der orthodoxkirchlichen: beruhten nach dieser alle außerbiblischen Religionen auf dem bewußten gottverleugnenden Abfall der heidnischen Völker von der wahren Religion der paradiesischen Uroffenbarung, so giengen nach der Aufklärung alle positiven Religionen einschließlich der biblischen aus bewußter und böswilliger Entstellung und Verderbung der reinen und allgemeinen Vernunftreligion hervor. An Ungeschichtlichkeit und psychologischer Unnatürlichkeit stehen sich diese beiden Theorieen völlig gleich. Darüber hinaus und zu besserer Einsicht in die geschichtliche Entwickelung des menschlichen Geisteslebens gekommen zu sein, ist

der große Fortschritt des 19. Jahrhunderts über das 18; das Hauptverdienst daran gebührt dem Manne, den man füglich als den genialen Propheten der tieferen modernen Geschichtsbetrachtung überhaupt und als Begründer der heutigen Religionswissenschaft insbesondere bezeichnen kann: Herder (vgl. I, 199, 209). Er ist es, der den dem Supranaturalismus wie dem Rationalismus gleich fremden und über beide gleich weit hinausführenden Begriff der „Entwicklung", den schon Leibniz vorbereitet hatte, erstmals für das Verständniß der Geschichte maßgebend und fruchtbar gemacht hat.

Es fragt sich nun aber, ob die einzige oder die richtigste Art, die Anfänge der Religionsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten, in den Theorieen des Fetischismus und Animismus zu finden ist, welche bisher par excellence als „Evolutionstheorieen" bezeichnet wurden? Ich glaube dieß aus geschichtlichen und psychologischen Gründen verneinen zu müssen. Zwar gestehe ich den Vertretern dieser Theorieen gerne das Verdienst zu, die Aufmerksamkeit auf wichtige Punkte der Religionsgeschichte gelenkt zu haben, welche von der idealistischen Religionsphilosophie früherer Zeit viel zu sehr vernachlässigt worden waren. Aber der Ursprung der Religion ist nach meiner Ueberzeugung weder durch die fetischistische noch durch die animistische Theorie noch durch beide zusammen befriedigend zu erklären. Die Beurtheilung derselben wird freilich schon durch die Unbestimmtheit ihrer fließenden und elastischen Begriffe nicht wenig erschwert.

Bekanntlich kommt das Wort „Fetisch", „feitiço", welches die Portugiesen als Bezeichnung für die Idole der Wilden aufbrachten, von dem lateinischen factitius her, bezeichnet also ursprünglich ein künstliches Gebilde, dann ein wunderkräftiges Zaubermittel, Amulet, Idol. Aber dieser einfache und engbegrenzte Begriff hat nun in der Fetischismustheorie, wie sie von F. Schultze, Peschel, Caspari, Hellwald, Tylor, Lefèvre u. A. vertreten wird, eine so maßlose Ausdehnung erhalten, daß man darunter nicht bloß Bäume und Berge, Flüsse und Meere, sondern auch Sonne und Sterne, Himmel und Erde, ja zuletzt alles Uebermenschliche und Göttliche überhaupt subsumiren will — Objekte, die doch wahrlich mit einem Amulet oder zauberkräftigen Idol blutwenig gemein haben! Das Raisonnement,

durch welches diese Begriffsverwirrung herbeigeführt wird, ist nemlich folgendes. Der Ursprung des Gottesglaubens, so wird hier gesagt, gieng aus von dem natürlichen Trieb des Menschen, für jede Erscheinung nach einer Ursache zu suchen. Dieser dunkle Causalitätsdrang des sinnlich beschränkten Menschen blieb anfangs bei den nächsten Gegenständen seiner Wahrnehmung haften, welche irgendwie sein Interesse, seine Neugierde oder seine Furcht und Hoffnung erregten. So machte er zuerst Steine, Berge, Quellen, Flüsse, Thiere und Menschen zu Gegenständen seiner Verehrung oder zu Fetischen. Darauf erhob sich sein Blick zum Ueberirdischen, zu Sonne, Mond und Sternen und zuletzt ward ihm zum obersten Fetisch der Himmel. Aber auch an dieser Grenze des Sichtbaren kann sein Causalitätsdrang nicht stehen bleiben. Da er nun inzwischen in der Verehrung der Geister schon auch ein übersinnliches Wesen kennen gelernt hat, so setzt er zuletzt über den obersten sichtbaren Fetisch einen obersten Geist als Urheber von Allem und so entsteht am Ende aus der Kreuzung des Fetischismus und des Spiritismus der Monotheismus.

Nächst der ersten Begriffsverwirrung, welche in der willkürlichen Ausdehnung des Fetischbegriffs auf die großen Naturerscheinungen besteht, stoßen wir hier sofort auf eine zweite: Nach der oben beschriebenen (besonders von Schultze und Peschel in dieser Form ausgeführten) Theorie soll erst zuletzt auf der obersten Spitze einer langen Stufenleiter von lauter sinnlichen Fetischen der Geist als Verehrungsobjekt auftreten und doch sollen auch schon vorher die Geister (der Todten) verehrt worden sein. Wie sollen wir beides zusammenreimen? Warum muß denn erst die ganze Stufenleiter sinnlicher Objekte durchlaufen werden, wenn man schon vorher den höheren Begriff kennt? Wie wenig wahrscheinlich ist aber überhaupt diese Hypothese, daß Anfangs theils bloße materielle Gegenstände als Fetische, theils bloße körperlose Geister verehrt worden seien! Wie sollten denn bloße materielle Dinge, in welchen keine wissende und wollende Seele vorausgesetzt würde, jemals zu Verehrungsobjekten werden können? Wie sollte man gar vollends dazu kommen, todten Dingen, wie Steinen, Vogelfedern, Kunstgebilden, von welchen gar keine sichtbaren Wirkungen ausgehen, dennoch übermenschliche, göttliche Qualitäten und Kräfte zuzuschreiben, wenn man diese Vorstellung nicht schon von anderen Objekten, nemlich von den augenfälligen

Kraftwirkungen der großen Naturerscheinungen abstrahirt hätte? So leicht begreiflich es ist, daß der schon vorhandene Begriff wunderbarer göttlicher Kräfte auf todte Dinge als ihre Behausungen und Medien übertragen wurde, so unbegreiflich wäre es, daß von den letztern jener Begriff ursprünglich ausgegangen sein sollte. Einigermaßen mindert sich diese Schwierigkeit allerdings für die, welche annehmen, daß schon von Anfang, nicht erst am Ende des Prozesses, die fetischistische mit der spiritistischen oder animistischen Vorstellungsweise in der Art verbunden gewesen sei, daß man in jedem Fetisch die Behausung eines Geistes gesehen und somit eben um dieses Geistes willen das ihn enthaltende materielle Ding zum Verehrungsobjekt gemacht habe. Gleichwohl löst auch diese Combination der fetischistischen und animistischen Theorie — sie wird besonders von Tiele und Tylor vertreten — die Schwierigkeiten noch keineswegs. Sie erklärt zwar die Verehrung des Fetisches ganz richtig aus der Vorstellung von der Einwohnung eines zauberkräftigen Geistes, der nicht mit dem sinnlichen Ding eines, auch nicht immer an dasselbe gebunden, sondern zeitweise in ihm wohnhaft ist. Aber um Geister in todte Dinge sich einkörpern zu lassen, mußte man offenbar schon den Begriff von körperfreien Geistern besitzen; und um diesen Geistern Zauberkräfte zuzuschreiben, mußte man den Begriff übersinnlicher, geheimnißvoll wirkender Kräfte schon gebildet haben. Diese beiden ganz abstrakten Begriffe sind also dem Fetischglauben schon als nothwendige Grundlage vorauszusetzen. Werden wir eine derartige Voraussetzung als Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins annehmen können?

Die animistische Theorie behauptet dieß und denkt damit das urmenschliche Bewußtsein ohne Zweifel im selben Maße zu hoch, zu spiritualistisch, wie die (im engeren Sinn) fetischistische Theorie es zu nieder, zu roh materialistisch denkt. Wenn nach letzterer die ältesten Götter die nächstbesten sinnlichen Wahrnehmungsobjekte der engbegrenzten Umgebung sein sollten, so soll nach jener das religiöse Bewußtsein anfangen mit den abstrakten Vorstellungen körperloser Geister und geheimnißvoller Kräfte, Vorstellungen, die doch gewiß dem naiven Bewußtsein der kindlichen Urmenschheit noch nicht natürlich und geläufig sein konnten, da sie ja Produkte einer fortgeschrittenen Abstraktion und Reflexion sind. Was konnte dem Urmenschen

näher liegen: die Verehrung der wandelnden, leuchtenden und wärmenden Sonne, des sturmbewegten Himmels, des wogenden Meeres — dieser Erscheinungen, deren Leben und Kraft sich aufs unmittelbarste und unwiderstehlichste seiner sehenden, hörenden und fühlenden Wahrnehmung aufdrängten, oder aber die Verehrung von körperlosen Seelen, von denen er nichts sah und deren wirksame Kraft auf seiner bloßen Fiktion beruhte? Sobald man sich die Frage in dieser Bestimmtheit stellt, so kann über ihre Beantwortung kaum ein Zweifel bestehen. Aber freilich wird diese erschwert und die Frage verdunkelt durch die Unbestimmtheit des Begriffs „Animismus", unter welchem z. B. Tylor sowohl die Verehrung der als beseelte Wesen vorgestellten Naturgegenstände, wie die der bloßen, von diesen Gegenständen unabhängigen Geister, wie endlich der abgeschiedenen Menschenseelen oder Ahnengeister zusammenfaßt. Mag man nun immerhin zugeben, daß diese verschiedenen Vorstellungen frühe schon in einander übergingen, sich vermischten und verknüpften, so darf doch bei der Frage nach dem Ursprung der Religion ihr wesentlicher Unterschied nicht außer Acht gelassen werden. Die „Naturseelen", wie wir sie der Kürze halber nennen wollen, sind ursprünglich gar nichts Anderes als die Lebendigkeit und wirksame Kraft der nach Analogie von Thier und Mensch als wollende und fühlende Lebewesen (nicht gerade als Personen) vorgestellten Naturerscheinungen selbst; sie sind nicht etwa selbständige und mit den Erscheinungen nur in eine zufällige Beziehung gebrachte Seelen, sondern sie sind von diesen ursprünglich gar nicht unterschieden, geschweige getrennt oder unabhängig, daher nach ihrem Wesen und Wirken eine ganz bestimmte, erfahrungsmäßig wahrzunehmende Größe, deren charakteristische Züge sich von Anfang dem kindlichen Bewußtsein zu tief einprägten, um auch von der willkürlichsten Phantasie je ganz verwischt werden zu können; dazu sind die größten und von Anfang vorzüglich imponirenden unter diesen lebendigen Naturwesen gewaltige Mächte, deren überlegene Kraft sich dem Menschen so handgreiflich aufdrängte, daß er sie zwar zu beeinflussen, nimmer aber zu zwingen und seiner Herrschaft zu unterwerfen hoffen konnte; es sind endlich allgemeine Mächte, die nicht bloß für Einzelne da sind, nicht zu einem Privatbesitz Einzelner werden können, sondern die für Alle da sind und gemeinsame Bedeutung haben, die ebendamit ein verbindendes Band für das Be-

wußtsein aller ihrer Verehrer, ein sociales Bindemittel der menschlichen Gemeinschaft bilden. Ganz anders verhält es sich mit der Vorstellung der frei umherschweifenden und sich willkürlich einkörpernden zahllosen Geister, zu welchen auch die abgeschiedenen Menschenseelen oder Ahnengeister gehören. Diesem ganzen Geisterheer geht die objektive Bestimmtheit der sinnlichen Erfahrung ab, daher sind sie der willkürlichen Bestimmung durch die subjektive Phantasie und die egoistischen Wünsche der Menschen haltlos preisgegeben; ihre Macht entzieht sich der äußeren Beobachtung, ist also zwar geheimnißvoll, aber nicht von überlegener, widerstandsloser Erhabenheit, man kann vielmehr hoffen, sie in Gewalt zu bekommen, sie sich zu unterwerfen; und wie sie nur einzelne beschränkte Wesen sind, so kann der Einzelne sich zu ihnen in ein apartes, exklusives Verhältniß setzen, sie können zur Privatsache, zum Eigenbesitz der Individuen und damit zur trennenden Schranke derselben gegen einander werden. Bei dieser wesentlichen Verschiedenheit der Vorstellung, welcher auch ein verschiedener Bewußtseinszustand der Verehrer entspricht, ist es im Interesse der Klärung der Frage der Urreligion sehr zweckmäßig, mit A. Réville zu unterscheiden zwischen der — gewiß als das Ursprüngliche voranzustellenden — Verehrung der beseelten Natur („Naturismus") und dem — daraus erst entwickelten — Geisterglauben („Animismus, Spiritismus"), zu letzterem aber als Unterabtheilung desselben auch den Kult der Ahnengeister zu rechnen („Seelenkult" im engeren Sinn von Manenkult).

Die Theorie vom Ursprung der Religion aus dem Seelenkult ist so wenig neu, daß sie vielmehr zu den ältesten und freilich auch naivsten Hypothesen der Religionswissenschaft gehört. Es war bekanntlich der griechische Freigeist Euhemerus, der zuerst die Götter für vergötterte Menschen der Vorzeit erklärt hat, welche um ihrer Heldenthaten oder um ihrer ausgezeichneten Weisheit willen zu dieser Ehre gelangt seien. Zeus also z. B. war hiernach ursprünglich nichts anderes als ein König in Kreta, wo ja noch sein Grab gezeigt werde; die Mythen von Zeus' Liebschaften, in welchen wir die verschiedenen Variationen des uralten Naturmythus von dem lebenzeugenden Verhältniß des Himmels zur Erde noch so deutlich erkennen, waren nach jener Theorie nichts als Anekdoten aus der Chronik skandaleuse des kretischen Hofes, Danae nicht etwa die von

den goldenen Strahlen der Frühlingssonne befruchtete Erde, sondern eine mit Gold erkaufte Maitresse des Königs, die von Ixion statt Hera's umarmte Wolke nicht etwa die vom Glühen der untergehenden Sonne umflossene Regenwolke, sondern ein galantes Hoffräulein Namens Nephele, und was dergleichen Plattheiten mehr sind. Wir begreifen, daß eine alle Dunkelheiten so verständig erklärende Theorie bei ihrem ersten Auftauchen im Alterthum einiges Aufsehen erregte; wir begreifen auch ganz wohl, daß sie noch den Mythologen des 17. und 18. Jahrhunderts sehr imponirte, da ihr hölzerner Pragmatismus ganz im Geschmack und Styl der Aufklärung war; aber schwer zu begreifen ist, daß eine so seichte Theorie auch in unserer Gegenwart wieder zu hervorragendem Ansehen gelangen und von ernsthaften Forschern wie Herbert Spencer und Julius Lippert mit großem Aufwand von Gelehrsamkeit vertheidigt werden konnte; denn wenn auch die Genannten sich weislich vor der früheren Anwendung ihrer Theorie auf das Detail der Mythologie hüten, so stehen sie doch im Kern der Sache, in der Herleitung des Götterglaubens vom Kultus der Ahnenseelen, ganz und gar auf dem alten Standpunkt des Euhemerus. Ich kann mir diese merkwürdige Erscheinung nur daraus erklären, daß eben der positivistischen, abstrakt verständigen Denkweise*) das Verständniß für die unbewußte Poesie der phantasie- und gemüthvollen Weltanschauung, wie sie dem Kindesbewußtsein der Menschheit natürlich war und immer ist, schlechterdings verschlossen bleibt; diesen so einfachen und natürlichen, wie freilich völlig unlogischen Bewußtseinszustand, welchen er nachzubilden nicht im Stande ist, erklärt der Positivist eben darum für unmöglich und gibt sich nun alle erdenkliche Mühe, ihn mit vermeintlich höchst exakten, in Wahrheit höchst unnatürlichen Hypothesen zu ersetzen. Daher so seltsame Behauptungen, wie die jetzt oft gehörte: Die mythische Naturbeseelung oder „Personifikation" der Naturerscheinungen sei den Urmenschen noch nicht möglich gewesen, weil dazu schon ein hochentwickelter ästhetischer Sinn oder gar spekulative Naturphilosophie gehöre! Nun freilich, wem es einmal versagt ist,

*) Was A. Reville (Prolégom. S. 146) über Euhemerus bemerkt: „ce fut un de ces esprits trop ingénieux qui comprennent tout, excepté la naïveté des siècles où la spontanéité domine" — trifft ganz genau auch wieder auf die heutigen Positivisten zu.

sich in die Art, wie Kinder, Naturmenschen und Poeten die Welt ansehen, hineinzuversetzen, dem wird man auch die Ursprünglichkeit und Naivetät derselben schwer demonstriren können. Aber noch weniger werden jemals die Positivisten uns plausibel zu machen vermögen, wie es doch zugegangen sein sollte, daß die Urmenschen die Geister ihrer Ahnen für die Ursache von Sonnenschein und Regen, Sturm und Gewitter und ähnlicher Naturerscheinungen gehalten hätten, in welchen alle Naturreligionen vorzüglich, ja, je weiter wir zurückgehen, desto ausschließlicher die specifisch göttlichen Manifestationen sahen.

Doch damit sind wir schon auf die Frage nach der geschichtlichen Begründung der Theorie des Seelen- oder Manenkults gekommen. So lange es noch keine vergleichende Sprachwissenschaft gab und auch die Mythenforschung sich meist nur auf Griechen und Römer beschränkte, mochte es nicht so schwer sein, auf Grund der Heroensagen und der Lokalzüge auch mancher Göttersagen deren Ursprung aus dem Ahnenkultus einigermaßen plausibel zu machen. Anders ist dieß aber jetzt, seit die vergleichende Sprachwissenschaft mit einer über jeden Zweifel erhabenen Evidenz aus der Etymologie der Götternamen der verschiedenen Religionen deren durchgängige Naturbedeutung nachgewiesen hat. Seit wir wissen, daß die Namen Zeus, Jupiter, Zio etymologisch identisch sind mit dem indischen Dyaus, welches Himmel bedeutet; daß deus und divus dasselbe Wort ist mit deva, was „leuchtend" heißt; daß Phaeton, Perseus, Bellerophon und Herakles nicht minder als Simson, Sandon, Adonis, Osiris und Melkarth Sonnengötter sind, deren Thaten und Leiden, so mannigfach sie von der dichtenden Sage gestaltet und dramatisirt sein mögen, doch alle zur gemeinsamen Grundlage nichts anderes haben, als die einfache Anschauung des Tages- und Jahreslaufes der Sonne in ihren wechselnden Beziehungen zur irdischen Vegetation: seit all' dieß feststeht, kann man uns doch wohl nicht mehr ernsthaft zumuthen, in allen diesen Gestalten ehemalige irdische Könige und Helden zu sehen, die durch einen merkwürdigen Zufall alle ganz gleichartige Schicksale gehabt haben würden! Soweit sich die modernen Euhemeristen überhaupt auf Erklärung dieser Thatsachen einlassen, behelfen sie sich mit Hypothesen der fragwürdigsten Art. Herbert Spencer z. B. geht auf die unter dem Namen „Totemismus" bekannte Sitte der ameri-

kanischen Rothhäute zurück, den Schutzgeist der Einzelnen wie der Familien und Stämme in einem bestimmten Thier zu suchen, von welchem dann oft auch der Ursprung des Stammes abgeleitet wird; eine Sitte, deren Grund nach seiner (entschieden irrigen) Deutung darauf beruhen soll, daß der Ahnherr eines solchen Stammes mit dem Namen des Thieres, dem er an Kraft und Schnelligkeit u. dgl. ähnlich gewesen, als stehendem Ehrentitel ausgezeichnet worden sei und darum auch sein Geist als der Schutzgeist des Stammes unter demselben Thiernamen verehrt werde. Er argumentirt dann weiter so: ebenso gut wie mit einem Thier habe man die Ahnherren auch mit andern Erscheinungen: mit Blitz, Sturm, Wolke, Sonne und Himmel und ihre Weiber mit der Morgenröthe, dem Mond, dem Abendstern u. dgl. vergleichen und demgemäß auch ihren Geistern diese epitheta ornantia als stehende Ehren- und Kultustitel beilegen können; so seien die Namen von Naturdingen in den Ahnenkult hineingekommen und es sei bloßes Mißverständniß der Philologen, wenn sie hieraus auf ursprüngliche Naturbedeutung der Götter schließen. — Wunderbar, daß dieses „Mißverständniß" allen Forschern, welche die Mythologie irgend eines Volkes auf ihre sprachlichen Wurzeln hin untersuchen, in ganz regelmäßiger Wiederholung begegnen sollte! Wunderbar, daß überall die Helden, welche mit dem Ehrentitel der Sonne z. B. ausgezeichnet worden, oder die Heldinnen, welche das Epitheton des Mondes trugen, so auffallend übereinstimmende Lebensschicksale gehabt haben, daß man sie für Doppelgänger unter verschiedenen Namen halten möchte! Wunderbar endlich, daß ein Bewußtsein von der ex hypothesi bloß bildlichen Bedeutung der Naturnamen der Götter in den Ueberlieferungen des Alterthums, je weiter wir sie zurückverfolgen, desto weniger sich entdecken lassen will, daß vielmehr schon von den ältesten Zeiten an, ja gerade da am entschiedensten die Götter und die Naturerscheinungen so ganz identificirt zu sein scheinen, daß nicht bloß jene den Namen von diesen bekommen, sondern sogar auch umgekehrt die Naturerscheinung mit dem Namen des Gottes bezeichnet wird („Zeus regnet", Jupiter pluvius, sub Jove u. dgl.). Wie schwer will dies sich erklären lassen unter der Voraussetzung, daß Zeus und Jupiter ursprünglich menschliche Stammhäupter gewesen, die mit dem Himmel weiter nichts als den bildlichen Ehrentitel gemein gehabt hätten! In Anbetracht aller dieser Unwahrscheinlichkeiten darf wohl

angenommen werden, daß Herbert Spencers Hypothese zu Gunsten der euhemeristischen Theorie wenig Aussicht auf dauernde Geltung habe, so sehr auch die herrschende Zeitströmung und der berühmte Name ihres Urhebers ihr zu momentanem Erfolg verholfen hat.

Uebrigens pflegen die Vertreter der euhemeristischen und überhaupt der animistischen Theorie die geschichtlichen Stützen derselben weniger in der entwickelten Mythologie der alten Culturvölker als in dem rohen Religionswesen der noch vorhandenen Naturvölker zu suchen, indem sie von der Voraussetzung ausgehen, daß wir in diesen Völkern das echte Bild der primitiven Menschheit, in ihrer Religion also den unveränderten Thatbestand der Urreligion vor uns haben. Nun ist aber schon diese Voraussetzung im Allgemeinen keineswegs über jeden Zweifel erhaben. Gerade die gründlichsten Forscher auf diesem Gebiet, wie Waitz und Gerland, haben von den sogenannten „Naturvölkern" Australiens und Afrikas den Eindruck bekommen, daß ihr jetziger Bildungszustand in jeder Hinsicht, politisch, sprachlich und vorzüglich in der Religion, auf eine frühere höhere Stufe hinweise, aus welcher verhallende Stimmen in ihre gegenwärtige Gesunkenheit noch herüberschallen. Zugegeben, daß die wirkliche Religion der Wilden meistens aufgeht im Geisterglauben und Zauberwesen, so ist doch die vielfach bezeugte Thatsache gewiß nicht zu übersehen, daß neben dem Geisterglauben gewöhnlich sich auch noch eine, wie sehr auch abgeblaßte, Vorstellung von höheren Gottheiten vorfindet, deren Namen und Attribute vorzüglich auf Himmel, Sonne und Mond hinweisen, die aber zum Theil auch von diesen Elementen unterschieden und als die selbständigen schöpferischen Ursachen der ganzen Welt betrachtet werden. Daß aber diese hohen Götter in der wirklichen Religion der Wilden an praktischer Bedeutung hinter den Geistern und Fetischen weit zurückstehen oder fast verschwinden, das erklären die Wilden selber durch die in vielfachen Variationen in Australien, Afrika und Amerika wiederkehrende bedeutsame Sage, daß die hohen Götter in alter Zeit zwar den Menschen noch nahe gewesen, später aber sich in die Ferne des Himmels zurückgezogen und die Lenkung der irdischen Dinge den niedern Geistern überlassen haben, daher man sich jetzt an diese allein zu halten habe. Hierin mit den Verfechtern der Uroffenbarungstheorie einen Beweis für die Ursprünglichkeit eines reinen geistigen Monotheismus zu finden, schiene mir freilich sehr

übereilt zu sein, aber andererseits bin ich allerdings der Ansicht, daß die fetischistische und animistische Theorie die Thatsachen nicht zu erklären vermöge, daß bei den Polynesiern „der Kultus der hohen Götter verdrängt worden ist durch den der Ahnen“*); daß in China der Ahnenkult auf der Grundlage einer älteren Naturmythologie beruht, welche sich in der officiellen Staatsreligion immer neben jenem erhalten hat; daß in Aegypten der Ahnenkult, so hohe Bedeutung er gerade hier erlangte, doch immer dem der allgemeinen Gottheiten untergeordnet blieb; daß endlich selbst da, wo allerdings der Geisterglaube im Vordergrund steht, wie bei den Negern und Rothhäuten, doch wenigstens eine schwache Erinnerung an früheres Uebergewicht der hohen Götter und allmähliche Verdrängung derselben durch das niedere Geisterheer sich erhalten hat. Angesichts dieser Thatsachen scheint mir die geschichtliche Begründung der bisherigen „Evolutionstheorie“, welche die Religion mit Fetischismus und Animismus beginnen läßt, ebenso zweifelhaft zu sein, wie ihre psychologische Wahrscheinlichkeit.

Wenn wir hiernach die Lösung des Problems der Urreligion auf keiner der beiden äußersten Seiten finden können, weder bei der bloßen Depravations- noch bei der bloßen „Evolutionstheorie“, so werden wir sie wohl in einem Mittleren zwischen beiden zu suchen haben. Diese Richtung ist, mit mannigfachen Nuancen in der näheren Ausführung, eingeschlagen worden von Max Müller, Happel, Eugen v. Schmidt, Ed. v. Hartmann, Alb. Reville. Einig sind diese Forscher in der Verwerfung der Ursprünglichkeit sowohl des Monotheismus wie des Fetischismus. Namentlich Max Müller**) hat letzteren mit schlagenden Gründen bekämpft: „Daß zufällige Objekte, wie Steine, Muscheln, der Schwanz eines Löwen, ein Zopf von Haaren oder ähnlicher Unrath einen theogonischen Charakter haben d. h. für

*) Waitz-Gerland, die Anthropologie der Naturvölker, VI, 244. Ebendort findet man eine Menge Belege für das Obengesagte; zusammengestellt sind sie in meinem Aufsatz: „Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion (Prot. Jahrb. 1875, 1. H.), auch bei Roskoff: „Das Religionswesen der rohesten Naturvölker“ und bei Steude: „Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft“.

**) „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion“, 2. Vorl. S. 58—165.

sich allein zur Ahnung von etwas Uebersinnlichem oder Unendlichem hinführen, ist nie bewiesen worden, während die Thatsache, daß alle wilden Völker, nachdem sie sich einmal zur Ahnung eines Uebersinnlichen, Unendlichen und Göttlichen erhoben, später die Gegenwart desselben auch in rein zufälligen, unscheinbaren Objekten zu finden meinten, übersehen worden ist. Es ist erst noch zu beweisen, daß es jetzt ein Volk gibt oder daß es jemals ein Volk gegeben hat, dessen ganze Religion aus Fetischismus bestand. Es ist erst noch zu beweisen, daß es irgend ein Volk gibt, dessen Religion ganz frei von Fetischismus wäre." Dieselbe Ansicht hat Happel in der Schrift über „die religiöse Anlage der Menschheit" ausgeführt und einleuchtend begründet.

Max Müller's Theorie vom Ursprung der Religion ist diese: Er findet die Wurzel der Religion in dem Gefühl des Unendlichen, welches zusammen mit dem des Endlichen in uns angelegt sei und von den ersten Sinneswahrnehmungen an in irgend welchem Grade erregt werde, wenn gleich es erst sehr spät zum wirklichen Bewußtsein, zur Idee des Unendlichen sich entwickle. Er schildert dann sehr anschaulich die einzelnen Stufen des Weges, wie der Mensch im dunklen Drang, das Unendliche zu suchen, aufgestiegen sei von den halbgreifbaren doch schon relativ unfaßbaren (unbeschränkten) Gegenständen, wie Bergen, Flüssen, zu den ungreifbaren doch noch sichtbaren, wie die Himmelserscheinungen, dann zu den nicht mehr sichtbaren, nur noch in ihren Wirkungen wahrnehmbaren Wesen, wie der Sturmwind, welche endlich dann alle zusammengefaßt wurden in den Begriffen: die Leuchtenden (deva), die Lebendigen (asura), die Unsterblichen oder Nichtalternden (amarta, agara), womit der Begriff des Göttlichen gegeben war. „Wir besitzen in solchen Wörtern wie deva oder deus die wirklichen Spuren der Schritte, durch welche unsere Vorfahren von der sinnlichen Welt zu der Welt jenseits des Bereichs unserer Sinne gelangten. Der Weg war durch die Natur selbst gewiesen; oder wenn die Natur gleichfalls nur ein verhüllter Deva ist, durch etwas Größeres und Höheres als die Natur. Jener alte Weg führte die alten Arier, wie auch noch uns, vom Bekannten zum Unbekannten, von der Natur zum Gotte der Natur." Sofern nun in diesen Anfängen des religiösen Glaubens je nach dem wechselnden Verlangen des menschlichen Herzens das Göttliche bald unter diesem, bald unter jenem Charakter und Namen

angerufen wurde, jedesmal aber der eben angerufene Gott als der wahre Höchste erscheint, ohne daß ein Gedanke an andere ihn beschränkende Götter in den Gesichtskreis des Betenden träte, so will M. Müller diese älteste Form des Gottesglaubens als „Henotheismus" bezeichnen, im Unterschied ebensowohl vom eigentlichen Monotheismus wie vom entwickelten Polytheismus.

Eugen v. Schmidt*) hat gegen diese Theorie geltend gemacht, daß der Grundbegriff des Göttlichen nicht die Unendlichkeit sei, sondern die weltbeherrschende Macht; ferner daß die mythologischen Götter nicht aus dem Suchen der Sprache nach einem passenden bildlichen Ausdruck für den Begriff des Unendlichen, sondern aus einem Fortschritt des Gottesbegriffs selbst zu erklären seien, sofern man als Weltmacht zuerst die Naturerscheinung selber, und zwar das Ganze der Natur betrachtet habe, sodann die Seele in den Erscheinungen, endlich den Geist über ihnen. Allein die zwei ersten dieser Stufen fallen jedenfalls in eine zusammen, da die Naturerscheinung stets nur als beseeltes Wesen in der Urmythologie in Betracht kommt; die Trennung der Seele oder des handelnden Subjekts vom Element der Erscheinung ergibt aber nicht schon den reinen Begriff des Geistes, sondern leitet nur erst den Prozeß der Anthropomorphisirung des Göttlichen ein, womit zwar die Voraussetzung allerdings für die Vergeistigung des Gottesbegriffs, aber noch lange nicht diese selber gegeben ist. — Was Schmidt's Opposition gegen Müller betrifft, so sind seine Vorwürfe mehr gegen frühere Darstellungen desselben gerichtet und berechtigt, als gegen die letzte, wie sie in den obencitirten Hibbert-Vorlesungen vorliegt. Hier sagt Müller doch selber auch: „Die Götter wurden nicht unendlich genannt, sondern vielmehr unbesieglich, unvergänglich, unveränderlich, unsterblich, ungeboren, allgegenwärtig, allwissend, allmächtig und erst ganz zuletzt dürfen wir Bezeichnungen von so abstrakter Natur, wie „unendlich" für sie erwarten" (a. a. O. S. 259). Auch hat Müller sich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß er nicht den bewußten Gedanken des Unendlichen als Wurzel des Gottesglaubens voraussetze, sondern nur ein ahnendes Gefühl desselben. Und gewiß war es ja auch der Vernunfttrieb des Menschen, dieses Uebersinnliche, Unendliche oder Göttliche in ihm, was ihn von

*) „Die Philosophie der Mythologie und Max Müller", Berlin 1880.

Anfang hinter der sinnlichen raumzeitlichen Erscheinung der Welt ein höheres, nicht in diese Schranke gebanntes Wesen, Geist von seinem Geist ahnen ließ. Hingegen vermisse ich an M. Müller's Theorie, daß er neben der schauenden und Sprache bildenden Phantasie den andern Hauptfaktor des religiösen Prozesses, die praktischen Gemüthsmotive, welche zur Anknüpfung eines kultischen Verhältnisses mit den höheren Mächten führten, zu wenig betont hat.

Hier tritt E. v. Hartmann*) ergänzend ein, indem er sehr klar zeigt, wie die kindlich-poetische Naturanschauung den Urmenschen zwar die religiösen Objekte dargeboten hat, diese aber zu Göttern doch erst dadurch wurden, daß die Menschen, durch das praktische Bedürfniß getrieben, zu ihnen in ein kultisches Verhältniß traten, sodaß also der Kultus den Gottesglauben, den er in gewisser Hinsicht freilich auch schon voraussetzt, in anderer Hinsicht doch eigentlich erst verwirklicht. Diese an sich gewiß richtigen Gedanken werden nur dadurch beeinträchtigt, daß E. v. Hartmann die Motive des kultischen Verhältnisses im egoistischen Eudämonismus finden will, hierin also den Positivisten beistimmt, welche die Religion mit dem fetischistischen Zauberwesen beginnen lassen; was bei ihm um so auffallender ist, da er doch sonst in Uebereinstimmung mit M. Müller den Fetischismus und den Geisterglauben nicht für ursprünglich hält, sondern für ein späteres Zersetzungsprodukt eines ursprünglichen „Henotheismus," worunter er übrigens nicht genau dasselbe wie jener zu verstehen scheint; er will damit sagen, daß die ursprüngliche Naturreligion eine Indifferenz des Mono-, Poly- und Pantheismus, also noch keines von diesen in seinem bestimmten Unterschied von den andern gewesen sei; er braucht ebendafür auch den Ausdruck: „Wesensidentität aller Götter."

Ob freilich für diese proteusartige Unbestimmtheit und Wandelbarkeit des ältesten Gottesglaubens der Ausdruck „Henotheismus" glücklich gewählt sei, möchte ich bezweifeln; viel natürlicher schien mir, mit A. Reville dafür „Naturismus" zu sagen, da wir unter „Natur" ja auch das eine Leben in seinen mannigfachen Erscheinungen, also Einheit und Vielheit in einander verstehen; dann könnte der Name Henotheismus vorbehalten bleiben für die aus dem Poly-

*) „Das religiöse Bewußtsein im Stufengang seiner Entwicklung" (1882), S. 11—39.

theismus sich erhebende nationalbeschränkte Form des Monotheismus, wie wir sie bei den Semiten überall angelegt finden, und wie sie in Israel der Keim zum wirklichen universalen Monotheismus wurde. Hingegen muß ich es als eine ganz verfehlte und irreführende Begriffsverwirrung bezeichnen, wenn Asmus die entwickelten polytheistischen Religionen der Indogermanen unter dem Begriff des Henotheismus befassen wollte, weil ihre Götter in einander übergehen und für einander gesetzt werden, wie er behauptet, was aber vom ausgebildeten mythologischen Polytheismus keineswegs zutrifft*). Auch darin, daß Asmus die Religion vom Fetischismus ausgehen lassen will, kann ich nur eine Befangenheit in traditioneller Construktionsweise sehen, die freilich bei ihm um so auffallender erscheint, da gerade die indogermanischen Religionen, welche Asmus sich zum Thema gewählt hat, am wenigsten Stützen für seine Hypothese darbieten. Albert Reville dagegen ist in der Beurtheilung des Fetischismus mit M. Müller, Happel, E. v. Schmidt, E. v. Hartmann einverstanden, indem auch er ihn für eine sekundäre Erscheinung hält, welche den Animismus voraussetze, der selber ebenfalls nicht das Ursprüngliche sein könne. Nur geht Reville nicht so weit, mit E. v. Hartmann den Animismus geradezu für ein Zersetzungsprodukt aus dem Zerfall der Urreligion zu halten, sieht vielmehr in ihm einen der Hauptfaktoren zur Entwicklung der naturistischen Urreligion, worin er nicht Unrecht haben dürfte.

Bei allen diesen Differenzen im Einzelnen ist doch die Grundanschauung der eben genannten Gelehrten von den Anfängen der Religion eine nahezu übereinstimmende und — vorbehaltlich der unten zu gebenden Modifikationen — im Wesentlichen auch richtige. Ich selber habe meine in derselben Richtung liegende Ueberzeugung schon in meinem ersten Buch (Geschichte der Religion 1868) ausgesprochen, also noch vor jenen Andern, die sich damals theils überhaupt noch nicht über den Gegenstand geäußert, theils ihre Ansicht noch nicht zu der jetzigen Bestimmtheit entwickelt hatten, — auch Max Müller

*) Asmus: „Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung" I, § 1: Dagegen vgl. die treffenden Bemerkungen E. v. Schmidt's „Die Phil. d. Mythol." S. 65 f., wo gegen Asmus der nicht unbegründete Vorwurf erhoben wird, daß er der Willkür einen sehr großen Spielraum gestatte, wodurch die angeblich philosophische Entwicklung alle Beweiskraft verliere.

schien in seinen früheren, mir damals allein bekannten Schriften in der Urmythologie noch eine bewußte symbolische Einkleidung rein geistiger (monotheistischer) Ideen zu sehen. Um so mehr freue ich mich, die Ansicht, die mir schon von Anfang meiner religionswissenschaftlichen Studien als die richtigste erschienen war, jetzt auch von ihm und den andern Forschern, welche sich den unbefangenen Blick nicht durch die Vorurtheile der Dogmatik oder des Positivismus haben trüben lassen, getheilt zu sehen.

Um die Anfänge der Religion zu verstehen, ist es vor Allem nöthig, sich über die richtige Fragestellung klar zu werden. Fragt man, wie gewöhnlich geschieht: wie die Menschen anfangs Gott gedacht haben, was alles sie sich darunter vorstellten, welche Attribute sie ihm beilegten, warum gerade diese und keine anderen? so ist dabei immer stillschweigend schon vorausgesetzt, daß sie den Begriff „Gott" oder „göttlich" von Anfang schon wie etwas selbstverständliches — wer weiß woher? — gehabt haben; und da man nun wiederum unwillkürlich mit diesem Begriff den uns geläufigen Sinn (wenn auch vielleicht etwas verallgemeinert) verknüpft, so steht man damit von vorneherein vor der unlösbaren Aufgabe, erklären zu sollen, wie die Menschen dazu gekommen, von einem solchen Wesen, wie wir es unter dem Namen „Gott" vorzustellen pflegen, sich Vorstellungen zu machen und Prädikate auszusagen, die dazu ganz und gar nicht zu passen scheinen. Diese Schwierigkeit verschwindet jedoch sofort, wenn die Frage richtig gestellt wird, nemlich so: wie kamen überhaupt ursprünglich die Menschen zu der Vorstellung „Gott, göttlich"? Auf welchem Wege, von welchen Keimen aus und durch welche Mittelglieder entwickelte sich in ihrem Bewußtsein eine Vorstellung von derartigen Wesen, für welche sie die Bezeichnung „Gott, göttlich" brauchten? So gefaßt rückt das Problem des Ursprungs der Religion allerdings in den Bereich der wissenschaftlichen Untersuchung; wir sind im Stande, jenen Bewußtseinsprozeß mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachzukonstruiren; nur dürfen wir dabei natürlich nicht erwarten, daß die Vorstellungen, mit welchen die Urmenschen den Namen Gott verbunden haben, dem schon entsprochen haben werden, was wir jetzt unter diesem Begriff denken. Wir müssen uns erinnern, daß ebensoweit, wie das ganze Bewußtsein des Urmenschen von dem unsrigen

entfernt ist, nothwendig auch die Vorstellung des Göttlichen in jenem entfernt sein mußte von der in uns.

Die Wurzeln des Gottesbewußtseins liegen in der Art, wie der Urmensch die Natur anschaute und wie er sich ihr gegenüber gestimmt fühlte. Die Naturanschauung des Urmenschen ist nicht die des gebildeten Verstandes, sondern die der kindlichen Phantasie, wie wir sie bei Kindern, Naturmenschen und Poeten jeder Zeit beobachten können, nur daß bei den Dichtern das Bewußtsein um die bloß uneigentliche, sinnbildliche Bedeutung ihrer poetischen Naturbeseelung, also um die Nichtwirklichkeit der in sie hineingeschauten lebendigen, fühlenden und handelnden Wesen vorhanden ist, während dieses Bewußtsein beim Urmenschen gänzlich fehlte, seine dichtende Naturanschauung vielmehr eine naive, glaubige, von der Realität ihrer Gebilde fest überzeugte war. Eben hierauf beruht das, was die Mythologie von der bloßen Dichtung unterscheidet und zur Wurzel der religiösen Glaubensvorstellungen macht. Die Phantasie der kindlichen Menschheit beseelt die ganze Natur d. h. sie betrachtet alle, vorzüglich die bewegten Erscheinungen derselben nach der Analogie der menschlichen oder thierischen Lebensäußerungen (zwischen welchen beiden sie ohnedies nicht unterscheidet), sieht also in jedem Vorgang die Wirkung einer bewußten, nach Motiven thätigen Seele. Sie vermag die äußere Welt gar nicht anders zu verstehen als so, daß sie alle Wahrnehmungen des äußeren Sinnes sich sofort übersetzt in die Form der ihr unmittelbar bekannten inneren Erfahrung, daß sie also die Empfindungen und Begehrungen, Affekte und Motive, welche sie in der eigenen Seele als den Grund der äußeren Thätigkeit vorfindet, auch hineinlegt in die Objekte der äußeren Erfahrung. Ebenso deutet sie dann wieder die ferneren Objekte nach der Analogie der näheren unmittelbar umgebenden Erfahrungswelt: was am Himmel vorgeht, seien es atmosphärische Erscheinungen oder Bewegungen der Himmelskörper, ist ihr nur verständlich als eine in's Riesige vergrößerte Wiederholung analoger irdischer Erscheinungen. So sieht sie im Blitz bald die Windung einer riesigen Feuerschlange, bald den geworfenen Speer oder Hammer oder das geschwungene Schwert eines in der Wetterwolke versteckten himmlischen Kämpfers. Im Donner hört sie bald die Stimme, den Kampfruf und das Zornschnauben dieses Streiters, bald das Rasseln und Dröhnen seiner Streitwagen und seiner Rosse,

bald auch das Brüllen himmlischer Löwen oder Ochsen. Im Windesbrausen vernimmt sie das Heulen der Meute eines am Himmel hinziehenden Jagdzuges; die dahinziehenden Wolken sind — je nach der Hauptbeschäftigung der sie betrachtenden Menschen — bald die milchgebenden Kühe oder Lämmer auf der Weide des sie hütenden Hirten (Sonne), bald die Schiffe des himmlischen Fischers oder auch selber Fische, Drachen, Schwanen des oberen Gewässers. Das Gewitter ist — je nach seiner befruchtenden oder zerstörenden Seite — bald Hochzeit zwischen dem lebenzeugenden Himmel und der empfangenden, lebengebärenden Erde, bald Krieg zwischen dem lichten, freundlichen Himmel und den anstürmenden Unholden der Finsterniß, den empörten Elementen der Tiefe, den feindlichen Riesen und Drachen. Die Sonne ist theils das leuchtende Auge des Himmels, theils ein auf goldenem Wagen die Himmelsbahn durchlaufender Held, der alltäglich in die Unterwelt sinkt, um sich täglich neu zu erheben, der jeden Herbst stirbt oder in die Ferne wandert und jedes Frühjahr wieder aufersteht oder wieder heimkehrt und in allen diesen Wechseln seines überirdischen Lebens das Urbild ist der wechselnden Geschicke irdischen Heldenlebens, das Urbild aller menschlichen Tragik.

Diese „leuchtenden lebendigen Wesen“ (devas, asuras, Asen), um welche alle Urmythen sich drehen, sind sie denn nun schon wirkliche Götter? Ja und nein, je nachdem man es nimmt. Sie sind noch nicht freie persönliche Gestalten, die über das Naturelement herrschen, von ihm unabhängig bestehen und handeln, oder in das Menschenleben thätig eingreifen würden, sondern sie sind in ihrem Sein und Wirken noch ganz und gar an das Element gebunden, mit der Naturerscheinung noch ebenso ununterschieden eins, wie für das kindliche Bewußtsein die menschliche Seele eins ist mit ihrem Leib. Daher sind auch die Gestalten, unter welchen sie von der Phantasie aufgefaßt werden, noch nicht festbestimmt und beharrlich gleichbleibend, nicht einmal immer menschenartig vorgestellt, sondern sie schwanken noch zwischen thier- und menschenartigen und wieder zwischen zwerg- und riesenartigen Formen, auch geht die eine leicht in die andere über, sie verwandeln sich, verfließen wohl auch geradezu in einander, ja vergehen und entstehen aufs neue alltäglich und alljährlich, wie dieses alles eben durch den Augenschein der betreffenden Naturerscheinungen nahegelegt ist. Dementsprechend bezieht sich auch ihr

Thun noch nicht eigentlich direkt auf der Menschen Angelegenheiten; die himmlischen Wesen treiben zwar dasselbe, wie die Menschen: sie jagen und kämpfen, werben und freien, aber sie thun das alles zunächst ganz für sich selbst, sie bilden ihre Welt für sich, die zwar ein Spiegelbild der menschlichen ist, aber nicht um diese kreist, sondern ihren Schwerpunkt in sich selbst hat: es ist ihre eigene Existenz, um welche die Mächte des Lichtes und Lebens wider die der Finsterniß und des Todes immer neu zu ringen haben.

Ob derartige Naturwesen der Urmythologie schon eigentliche Götter zu heißen verdienen, mag man nun zwar allerdings bezweifeln. Dennoch aber kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es eben diese „leuchtenden lebendigen Wesen" sind, aus welchen die ursprünglichen Götter aller Religionen erwuchsen. Die Frage kann also nur die sein: wie wurden aus jenen Naturwesen die Götter des religiösen Glaubens und Kultus? Mehrere Momente mögen dazu mitgewirkt haben, vorzüglich aber gewiß die praktischen Motive des Kultus selbst. Freilich scheint sich hierbei eine neue Schwierigkeit zu erheben: wie konnten, läßt sich fragen, jene bloßen Naturmächte jemals Gegenstände des Kultus werden? Gewiß wäre dieß nicht leicht zu erklären, wenn wir unter Kultus schon eine religiöse Verehrung in dem später ausgebildeten Sinn verständen. Es läßt sich aber zum voraus vermuthen und alle Spuren der urgeschichtlichen Forschung deuten darauf hin, daß auch die ersten Anfänge des Kultus oder vielmehr die ältesten Formen, in welchen die Urmenschen zu den höheren Mächten ein praktisch religiöses Verhältniß anknüpften, noch von äußerster Einfachheit waren, von einer Einfachheit, die eben genau zu dem urmythologischen Bewußtsein paßte und die doch zugleich ganz geeignet war, über diese niederste Stufe hinauszuführen und den Uebergang zum eigentlichen Götterglauben zu vermitteln.

Die allerältesten religiösen Bräuche waren nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, Opfer und Gebete, in welchen die Menschen bestimmte Wünsche den Himmlischen vortragen und deren Erfüllung begehren — das setzt schon ein entwickelteres Gottesbewußtsein, als wir es in der Urmythologie anzunehmen befugt sind, voraus. Die ältesten Bräuche waren noch viel naiver, aber zugleich auch — wenn ich so sagen darf — noch selbstloser: es sind solche Handlungen, welche das Thun der höheren Mächte nachahmen oder unterstützend

begleiten sollten*). So sind die Hochzeitsbräuche der verschiedensten Völker von Urzeiten her Nachahmungen der „heiligen Hochzeit" des Himmels, wie man sie im Gewitter vorgehen sah (an welches ja auch noch unser „Polterabend" deutlich erinnert); so waren bei vielen Völkern um die Zeit der Sommer- und Wintersonnenwende Bräuche üblich, welche das Verschwinden und Wiederkehren der Gottheit des Lichts und Lebens abbildlich darstellten, wobei die Meinung ursprünglich gewiß nicht bloß die einer leeren Symbolik war, sondern einer realen Theilnahme am Geschick der Gottheit, ja wirksamer Unterstützung derselben in ihrem Kampf ums Dasein (deutsche Volksbräuche in den „heiligen 12 Nächten" weisen noch jetzt darauf hin). Die Frühlingsfeste aller Naturreligionen, dann die Mysterienfeier der Griechen, sogar die religiösen Anfänge des Dramas beruhen ganz und gar auf diesen Grundanschauungen des primitiven Kultus, aus welchen auch das Zauberwesen der rohesten Religionen sich erklärt, da z. B. der Regenzauber das nachmacht im Bilde, was der Regengott wirklich thun soll. Der Gedanke einer Unterstützung der Gottheit durch menschliches Thun liegt nicht bloß der persischen wie der germanischen Religion wesentlich zu Grund, sondern kehrt auch wieder in der Sitte vieler Wilden, bei Sonnenfinsternissen dem bedrohten Gott durch Kriegslärm und Pfeileabschießen beizuspringen. Wenn von den Samojeden erzählt wird, daß sie allmorgendlich und allabendlich vor der Sonne sich verbeugen und sprechen: „Wenn du dich erhebst, erhebe auch ich mich, wenn du niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe", so liegt schon in diesem naiven Kultusakt der deutliche Ausdruck dessen, was allem Kultus von Anfang als Motiv zu Grunde liegt: der Mensch will sein eigen Leben verknüpfen mit dem höheren Leben der weltbeherrschenden Macht. Auch der ursprüngliche Sinn des Opfers wird hierauf zurückzuführen sein: nicht ein Bestechungsmittel oder Lösegeld ist es in der Urzeit gewesen, sondern eine gemeinsame Mahlzeit der Menschen mit den Göttern, in welchen die Solidarität und Gemeinschaft ihres beiderseitigen Lebens und Strebens durch gemeinsamen Genuß besiegelt wird, wobei auch die Vorstellung einer Kräftigung und Ermuthigung der Götter zu ihren

---

*) Auf diesen wichtigen und wenig beachteten Punkt aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst von Schwartz („Ursprung der Mythologie" XVI, 10, 24 u. ö.).

welterhaltenden Kämpfen wider die bösen Mächte nicht ausgeschlossen ist (vgl. das indische Soma-Opfer).

Haben wir nach allen Spuren der Geschichte die ältesten kultischen Handlungen so zu denken, so erhellt daraus ein Doppeltes: einmal daß dabei noch gar keine Rede sein kann von bewußten moralischen Motiven, von Gewissensregungen und Gewissensbedürfnissen, von Stärkung der sittlichen Persönlichkeit oder Erhebung zu sittlichen Idealen — Vorstellungen, für welche ja offenbar bei diesen Naturgöttern ebensowenig Raum wäre wie bei den Naturmenschen selbst. Aber nicht minder irrig ist es, wenn der Ursprung der Religion im egoistischen Eudämonismus gesucht wird, welcher das Göttliche nur als Mittel zur Befriedigung der selbstischen Wünsche betrachte und behandle. Im fetischistischen Zauberwesen ist dieses allerdings der Fall; aber wir wissen schon, daß eben dieses keineswegs die Urform der Religion war und wir werden weiter sehen, wie es gerade aus ihrem Verfall zu erklären ist. Wer dies zugibt, der begeht eine offenbare Inkonsequenz, wenn er dennoch die Wurzel der Religion im puren Egoismus sucht. Auch wäre unter dieser Voraussetzung die „Moralisirung des religiösen Verhältnisses" schwer zu erklären, da aus der Immoralität die Moral sich nicht entwickeln kann. Bei aller „Entwicklung" muß doch das, was zuletzt herauskommen soll, in irgendwelcher, wenn auch noch so unvollkommener, Form schon im Keim enthalten sein; eine Entwicklung, bei welcher am Ende das reine Gegentheil des Anfangs herauskäme, wäre ohne Wunder nicht zu begreifen. Setzt man also einmal als Anfang der Religion den puren Egoismus, so ist das allein folgerichtige, daß man dann auch ihre Entwicklung in der Verfeinerung des Egoismus bestehen läßt; will und kann man das nicht thun, weil man einsieht, daß damit aller Werth und alle Würde der Religion aufgehoben wäre, so muß man auch ihren Anfang schon als eine Offenbarung der Vernunft, nicht der Unvernunft des Menschen zu begreifen suchen. Man braucht zu diesem Zweck keineswegs die urgeschichtliche Einfalt zu idealisiren, man braucht sie nur auch nicht zu karikiren, sondern in ihrer reinen Ursprünglichkeit zu belassen und zu verstehen.

Nicht in moralischen und nicht in immoralischen Motiven ist der Ursprung der Religion zu suchen, sondern einfach in religiösen Motiven, d. h. in einer solchen Stimmung des menschlichen Gemüths,

welche bei aller Naivetät doch schon wesentlich jene Gefühle enthält, wie sie die Frömmigkeit eines entwickelteren Gottesbewußtseins ausmachen. Ist der gemeinsame Kern der Religion in allen ihren Formen jene Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will, so ist dieß in der That schon auf dieser niedersten Stufe des urmythischen Bewußtseins vorhanden. Noch ist zwar das Objekt der religiösen Beziehung nicht Geist im bestimmten Unterschied von der Sinnenwelt oder Natur, denn es ist ja noch die lebendige Naturmacht selber in ihrer ganzen unmittelbar wahrnehmbaren Erscheinung; aber ebensowenig ist es ein bloßes sinnliches Ding, materielle Erscheinung in unserem Sinn des Worts, denn die Naturerscheinung kommt ja beim urmythischen Bewußtsein und seinem religiösen Handeln gar nicht anders in Betracht denn nur als ein beseeltes, fühlendes und handelndes Wesen von wesentlich gleicher Art, wie der Urmensch sichselber fühlt, nur von überlegener Macht. Aber auch diese Macht gilt noch keineswegs als eine unbedingte, „absolute", allmächtige; sie hat, eben weil sie mit der Naturerscheinung noch zusammenfällt, an dieser auch ihre Schranke, ja sie findet hemmenden Widerstand an den lebenfeindlichen Gewalten, gegen welche die Lebensmächte ihr Dasein und damit den Bestand der Welt immer neu zu erkämpfen haben. Aber bei alledem sieht doch schon der Urmensch in den himmlischen Wesen, den Lichten und Lebendigen, die obere Macht, von welcher seine — wie immer eng begrenzte — Welt beherrscht und durchwaltet wird, die überlegene Macht, mit welcher keine menschliche Kraft sich je messen kann, wider welche er also nichts vermag, sondern nur mit ihr; darum fühlt er ihr gegenüber die ängstliche Scheu, wie sie der Machtlose der Uebermacht gegenüber naturgemäß empfindet. Aber damit verbindet sich doch von Anfang auch schon das Gefühl des Vertrauens auf die waltende Macht, von welcher ihm, wie ihn der Augenschein lehrt, alle gute und wohlthätige Gabe kommt: Regen und Sonnenschein, Wachsthum und Fruchtbarkeit der Felder und Heerden. Je mehr ihm in der Nacht bangte vor unsichtbaren Feinden, desto froher begrüßt er im anbrechenden Licht des Tages den treuen Freund und Hüter, der die Unholde der Finsterniß von ihm verscheucht. Litt er im Winter unter Frost und Mangel, schien ihm alles Leben der Welt eine Beute des Todes zu werden, so sieht er in der erwachenden

Natur des Frühlings die lebenerhaltende Gottheit wiederkehren aus ferner Wanderung, wiedererstehen aus Banden des Todes, siegreich hervorgehen aus hartem Kampf, in welchem sie ihre und seine Feinde glücklich überwunden und den Bestand der Welt neu gesichert hat. Dann kommen die Gewitter, die ihn zittern machen vor den tobenden Elementargewalten oder den Dämonen, Riesen und Titanen, die ihre Wolkenberge am Himmel aufthürmen, als wollten sie den Himmel stürmen und die Welt zertrümmern; er sieht die Waffen der himmlischen Kämpfer blitzen und hört im Donner ihr Schlachtgeschrei: da sieht er das finstere Wolkenheer sich auflösen, es entströmt ihm das fruchtbare Naß, welches die Unholde gefangen und gebunden gehalten hatten, es klärt sich wieder der lichte Himmel, die lichten lebendigen Mächte haben siegreich das Feld behauptet gegen die zerstörenden Gewalten der Finsterniß und des Todes. Wie sollte er dann nicht diesen wohlthätigen Mächten, die auch für ihn und seine Welt so gut wie für die ihrige kämpfen und deren siegreiche Herrschaft auch seinem Leben und Wohlsein Bestand sichert, wie sollte er ihnen nicht in allen Stücken Vertrauen schenken? Ist sein Wohl so unlöslich, wie jeder Tag es ihm neu zeigt, mit ihrem Walten verknüpft, wie sollte er da nicht bei ihnen Schutz suchen, sich mit ihnen verbünden zu gegenseitiger Bundesgenossenschaft und Hülfsbereitschaft, also auch den Willen seiner Schutzherren als die beherrschende Macht seines Lebens und Thuns anerkennen? So gesellt sich zu der Scheu vor den höheren Mächten und zum Vertrauen auf sie schon auch ein Gefühl, das der Liebe wenigstens nahe verwandt ist, wenn wir auch hier noch nicht von eigentlicher Liebe reden mögen: ich meine das schon dem Urmenschen ganz natürliche Verlangen nach Gemeinschaft mit den wohlthätigen Mächten und das Gefühl der Geborgenheit, des Glückes also in dieser Gemeinschaft, woraus unmittelbar entspringt die Scheu vor Allem, was den göttlichen Mächten Anstoß geben, sie verletzen, die Gemeinschaft mit ihnen also stören und aufheben könnte; dann die Bekümmerniß und Angst, wenn eine solche Störung eingetreten, wenn das friedliche und freundliche Bundesverhältniß mit den waltenden Mächten aufgehoben ist; das lebhafte Bestreben endlich, diese Störung wieder gut zu machen, das normale freundschaftliche Verhältniß wiederherzustellen oder die Beleidigten zu versöhnen; mit einem Wort, es zeigt sich schon hier ein Gefühl der

Verpflichtung gegen die göttlichen Mächte, welches wir mit keinem andern menschlichen Gefühl besser vergleichen könnten als mit der Pietät der Kinder gegen die Eltern, des Volkes gegen den Führer und Schutzherrn in Krieg und Frieden, des Einzelnen gegen das Volksganze oder das Vaterland.

Sind denn nun diese Pietätsverhältnisse um deßwillen, weil sie allerdings dem Kind, dem Bürger die Quelle der höchsten Befriedigung sind, aus egoistischem Eudämonismus abzuleiten? Oder ist nicht vielmehr das Pietätsgefühl die ursprüngliche Wurzel aller heiligen sittlichen Verpflichtung, die in unserer Natur angelegte Offenbarung des göttlichen Vernunfttriebes, der uns über die selbstische Beschränktheit hinausführt und unsere Unterordnung unter ein höheres Ganze, unsere Gebundenheit an eine vernünftige göttliche Ordnung uns fühlen läßt? Ist dieß beim menschlich-socialen Pietätsgefühl der Fall, so gilt genau dasselbe auch vom religiösen Pietäts-Gefühl und zwar, wie ich gezeigt habe, von seinem Anfang an. Denn eben dieselbe Einheit von Fürchten, Vertrauen und Lieben, welche das Wesen des kindlichen Pietätsgefühls ausmacht, ist auch das Wesen des religiösen Gefühls und das ursprüngliche Motiv des religiösen Handelns, welches also ebensowenig auf egoistischen Eudämonismus zurückgeführt werden darf, als die Bethätigung kindlicher oder patriotischer Pietät Egoismus ist. Hier wie dort ist es vielmehr die Vernunft, welche als Affekt sich offenbart und ebendamit zur Macht der Ueberwindung der unvernünftigen, selbstischen Affekte wird. Aber während es in den socialen Pietätsverhältnissen immer nur ein besonderes Moment der Vernunftordnung ist, welches zum wirksamen Affekt der Familienliebe, Vaterlandsliebe u. dgl. wird, so ist es in der Religion die Vernunft schlechthin, die allumfassende weltordnende Vernunft Gottes als solche, welche sich des menschlichen Herzens bemächtigt und im Affekt der religiösen Pietät zum gewaltigsten Motiv der menschlichen Brust, zur weltbewegenden Lebenskraft wird. Eben dieses Zu-Herzen-nehmen der Vernunft und Zu-Vernunft-kommen des Herzens, was wir wohl ein „Fleischwerden" der göttlichen Vernunft im menschlichen Herzen nennen dürfen, das ist's, um was es sich in der Religion wesentlich handelt. Darum ist es gleichsehr irrig, wenn man bei der Religion bloß an die Vernunft ohne das Herz denken will, als ob sie bloß in Wahrheiten bestünde, die der Kopf denkt, und die doch nur als

solche niemals zu wirklichen und wirksamen Lebenskräften würden; oder wenn man bloß auf das Herz und seine Gefühle, Affekte und Stimmungen achtet, als ob diese schon einfach als solche, abgesehen und abgelöst von allem vernünftigen Grund und Gehalt, irgendwelchen Werth hätten und irgendetwas Heilsames in der Welt wirken könnten, da doch vernunftlose Affekte eben nur selbstisch verkehrt und unheilvoll sein können. Die Wahrheit der Sache liegt vielmehr gerade in diesem Einswerden beider Seiten: daß die Vernunft, nemlich die objektive, göttliche, welche das beherrschende Gesetz der Welt bildet, im Menschen zum Pathos des Herzens und zur Kraft des Lebens wird, und hinwiederum daß des Menschen Herz, so trotzig und verzagt, wie es von Natur ist, mit der Vernunft der göttlichen Weltordnung einig und damit wahrhaft vernünftig wird in all' seinem Fühlen und Wollen: dieß ist die Idee, der Endzweck der Religion, wie er freilich erst auf ihrem Höhepunkt „offenbar" und vollkommen wirklich wird, wie er aber doch als verborgene Triebkraft (als „Entelechie") ihrer Entwicklung von Anfang schon zu Grunde liegt und auch unter der Hülle der unvollkommensten, naivsten Bewußtseinsformen doch schon in dem primitiven Pietätsgefühl gegen die weltwaltende Macht sich äußert. Ebendarum haben wir aber auch das gute Recht, schon im Anfang der Religion göttliche Offenbarung zu finden, nur freilich keine unvermittelte, sondern vermittelt theils durch die Vernunftordnung der natürlichen Welt, theils durch die Vernunftanlage der Menschenseele, welche beide so für einander angelegt sind, daß durch die Eindrücke jener die Selbstthätigkeit dieser dazu angeregt wird, „an den Werken der Schöpfung die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers mit dem Vernunftsinn wahrzunehmen", wie Paulus sagt Röm. 1,20.

In diesen praktischen Motiven des Kultus einerseits und in der Entwicklung des Intellekts andererseits sind nun die beiden Hauptthebel des Fortschritts des Gottesbewußtseins über die urmythische Stufe des Naturismus hinaus zu suchen. Indem der Mensch zu den himmlischen Mächten in ein Verhältniß tritt, welches ganz ähnliche Gefühle in ihm weckt, wie er sie gegenüber Eltern, Patriarchen, Königen fühlt, gewöhnt er sich unwillkürlich daran, die höheren Mächte vorzugsweise eben unter diesen, den menschlich-sitt-

lichen Verhältnissen entnommenen Vorstellungsformen sich zu vergegenwärtigen; damit bekommt dann schon die anthropomorphe Gestalt der Götterwesen das bleibende Uebergewicht vor der (früher mit ihr abwechselnden und vielleicht oft überwiegenden) zoomorphen Gestalt, welche dann als begleitendes Attribut neben den menschlich gewordenen Gott tritt, mit welchem sie ursprünglich eins gewesen war (Adler, Schwan, Stier des Himmelsgottes, Eule der Gewittergöttin Athene, Schlange und Wolf des Lichtgottes Apollo u. dgl.). Und hat einmal der Mensch in den wohlthätigen Himmelswesen vertrauensvoll seine Schutzherren erkannt, so wird er dann, von der Noth der Erde getrieben, sich hülfesuchend auch zu solchen Zeiten an sie wenden, wo sie nicht unmittelbar sichtbar oder sonst sinnlich wahrnehmbar gegenwärtig sind; er wird im Nothfall die Sonne, wenn sie einmal als sein Schutzherr gilt, auch anrufen bei Nacht, den Gewittergott auch bei klarem Himmel und den Sturmgott auch bei ruhiger Luft. Ruft er diese Mächte aber an, so muß er nothwendig auch voraussetzen, daß sie ihn hören, daß sie also, obgleich der sichtbaren Erscheinung nach abwesend, gleichwohl unsichtbar gegenwärtig und hülfebereit seien. Mit dieser Voraussetzung aber ist thatsächlich bereits die Scheidung vollzogen zwischen dem übersinnlichen Gott des kultischen Verhältnisses und der sinnlichen Erscheinung, welche in der mythischen Naturanschauung die Grundlage der Vorstellung von dem Gott und des Verhältnisses zu ihm bildete. So ist es zunächst der Kultus gewesen, der kraft des stetigen Bedürfnisses nach bleibender Nähe der Götter auch die Vorstellung derselben über den Wechsel und Zufall der sinnlichen Erscheinung enthoben und zur stetigen, freien, individuellen Existenz übersinnlicher Subjekte erhoben, kurz aus den vergötterten Elementen die göttlichen Herren der Naturelemente gemacht hat.

Indessen ist derselbe Schritt auch von anderer Seite her zugleich angebahnt worden. Der Urmensch stellt sich die Außenwelt ganz nach seinem eigenen Bilde vor. So lange er also an sich selbst noch nicht zwischen Leib und Seele zu unterscheiden gelernt hat, kann er diesen Unterschied auch an den „lebendigen Wesen" der Natur nicht machen. Aber bei einigermaßen erstarkender Reflexion kann es nicht ausbleiben, daß er jene Unterscheidung am Menschen zu vollziehen beginnt. Was ihn dazu veranlaßt, sind zweierlei Erfahrungswahr-

nehmungen, welche seine Reflexion zu Erklärungsversuchen veranlassen, die sich unterstützend entgegenkommen und so zu einer primitiven psychologischen Theorie führen, welche ihrerseits wieder auf die Naturmythologie modificirenden Einfluß ausübt. Die eine dieser Veranlassungen ist die Wahrnehmung des Todes von Menschen und Thieren. Es entweicht das Leben, wenn der warme Athem ausgehaucht wird, also — schließt der Urmensch — ist das Leben, welches den Todten verlassen hat, der Athem oder das Feuer oder der feurige Dunst gewesen, der im Lebenden wohnte, und zwar in seinem Blut, weil dessen Ausfließen das Leben entfließen läßt. Wohin aber geht dieses dunstartige Wesen, die Seele, wenn sie den Sterbenden verläßt? Auf diese Frage gab der Augenschein keine Antwort; wie sie selber schon eine gewisse abstrahirende Reflexion voraussetzt, so konnte auch zu ihrer Beantwortung nur eine kombinirende Reflexion führen, wie wir sie dem primitivsten menschlichen Bewußtsein noch nicht zutrauen können; schon darum ist es verkehrt, den „Seelenglauben“ zum Ausgangspunkt der Religion zu machen, wie die Euhemeristen wollen; er bezeichnet vielmehr schon eine zweite, mit der entwickelteren Reflexion erst möglich gewordene Bewußtseinsstufe, den Uebergang von dem urmythischen Naturismus zum Polytheismus der entwickelten Mythologie.

Zur Beantwortung der Frage, was aus der entfliehenden Seele des Sterbenden werde? gab nun eine andere Wahrnehmung den Stoff: die Erscheinungen im Traum und in verwandten Zuständen des unbewußten Seelenlebens (Fieberwahn, Hallucination und dgl.). So selbstverständlich es uns erscheint, daß die Erlebnisse der träumenden Seele Gebilde der unbewußt dichtenden Phantasie ohne objektive Wirklichkeit sind, so wenig ist diese Einsicht dem Urmenschen möglich. Was er im Traum erlebt, sieht und hört, hält er für ebenso wirklich, wie die mit wachen Sinnen wahrgenommenen Dinge. War er also im Traum durch ferne Gegenden geschweift, so glaubt er wirklich dort gewesen zu sein; reflektirt er nun aber darauf, daß doch sein Leib das Haus die Nacht über nicht verlassen habe, oder daß er nicht mit leiblichen Gliedern die weiten Entfernungen in der kurzen Frist einiger Stunden durchmessen haben könnte, so kommt er zu dem Schluß, daß es also nur seine Seele gewesen, welche im Schlaf seinen Leib verlassen und die ferne Reise gemacht habe — nicht etwa bloß

in Gedanken, sondern in der vollen Wirklichkeit räumlicher Ortsveränderung, wobei nur die Schnelligkeit der Bewegung ungewöhnlich beschleunigt gewesen, weil eben die Seele nicht mit den grob-sinnlichen Gliedmaßen des Leibes, sondern mit feineren, ihrem luftartigen Wesen entsprechenden ausgestattet war. Ist es aber der Seele der Lebenden möglich, zeitweilig ihren schlafenden Leib zu verlassen und für sich allein in der Welt sich umherzutreiben, so liegt natürlich der Schluß sehr nahe, daß ebendasselbe auch bei den Seelen der Verstorbenen stattfinden werde, nur daß hier die körperfreie Existenz und Bewegung, welche bei den Seelen der Schlafenden episodische Ausnahme von der Regel ist, zum dauernden Zustand geworden sei. Und dieser Schluß scheint wiederum durch eine Traumwahrnehmung seine augenfällige Bestätigung zu finden: sieht und hört man im Traum die Verstorbenen wie leibhaftig vor sich, so müssen dieselben — immer nach der Psychologie des Urmenschen gedacht — auch wirklich dagewesen sein; und da nun doch ihr Leib vernichtet ist oder im Grabe liegt, so müssen es also die Seelen der Verstorbenen sein, welche im Tode den Leib verließen und seither sich frei umherbewegen, bis sie etwa eine neue Leibesbehausung finden.

So entstand aus der kombinirenden Reflexion auf die Erfahrungswahrnehmungen des Todes und des Traumes die urgeschichtliche Seelentheorie oder der Geisterglaube, der allerdings von weitgehendem Einfluß auf die Gestaltung des religiösen Bewußtseins gewesen ist, so wenig er auch als dessen Ursprung oder Grundform gedacht werden darf, wie oben zur Genüge nachgewiesen worden ist. Hatte man einmal am Menschen zwischen Leib und Seele zu unterscheiden gelernt und die Vorstellung selbständiger, vom grobsinnlichen Körper getrennter, darum aber noch lange nicht rein geistig gedachter Geister gewonnen, so war die nächste unausbleibliche Folge, daß man auch an den beseelten Naturgegenständen ebenso zu unterscheiden begann, daß auch hier das lebendige handelnde Subjekt als unsichtbarer Geist von seinem sichtbaren Element sich schied — ein Fortschritt des Bewußtseins, der ohnedieß auch, wie wir oben schon gesehen haben, durch das praktische Kultusbedürfniß gefordert war. Es begegnet uns also schon hier an der Schwelle der religiösen Entwicklung ein sehr instruktives Beispiel der immer wiederkehrenden und für den Religionsforscher nicht genug zu beachtenden Erscheinung,

daß zu den Gestaltungen des religiösen Bewußtseins praktische und theoretische, emotionelle und reflexionelle Motive so zusammenwirken und zu gemeinsamem Resultat sich ergänzen, daß es meistens schwer zu sagen ist, welchem von beiden Theilen der bedeutendere Antheil zukomme.

Indem also nun das urmythische Bewußtsein der Menschheit sich über die Anschauung der beseelten Natur zu der Vorstellung der Geisterwelt von Ahnen- und Naturgeistern über und hinter der Sinnenwelt erhob, betrat es erst die Schwelle des eigentlichen, volksthümlich sich differenzirenden religionsgeschichtlichen Prozesses, welcher bei den Einen zum systematisirten und ethisirten Polytheismus, bei den Andern zum system- und ideelosen Spiritismus, bei Einigen endlich zum Henotheismus führte. Im Verständniß dieser dreifachen Entwicklung, deren Bahnen von gemeinsamem Ursprung ausgehen und anfangs noch vielfach sich durcheinander schlingen, dann aber immer weiter auseinanderlaufen und zuletzt zu so verschiedenen Ergebnissen gelangen, daß man die Gemeinsamkeit des Ursprungs kaum mehr für möglich hält, — darin liegt der Schlüssel zum Verständniß der Religionsgeschichte überhaupt*). Die Möglichkeit der verschiedenartigen Entwicklung war darin begründet, daß durch die Scheidung der Geister vom Naturelement ebensosehr die Erfüllung derselben mit neuem und höherem, sittlichem Inhalt, wie zugleich die Entleerung von allem bestimmten Inhalt und damit die Verflüchtigung zur schattenhaften Nichtigkeit und Preisgebung an die subjektive Willkür ermöglicht war. Welche dieser Möglichkeiten zur Verwirklichung kam, dieß hing einmal von der individuellen Naturanlage der einzelnen Volksstämme ab, sodann aber namentlich auch von der Gestaltung ihrer social-sittlichen Verhältnisse. Wo ein Volk sich zur bürgerlichen Ordnung und humanen Gesittung erhob, da war der Stoff gegeben, um seine von der Natur losgelösten Götter

---

*) Von der dritten der obengenannten Entwicklungsformen sehen wir in diesem Zusammenhang noch ab, da sie im übernächsten Hauptstück, bei der semitischen Religion, eingehend zu besprechen sein wird. Ich nenne sie „Henotheismus", aber in anderem Sinn des Worts, als wie M. Müller und v. Hartmann es brauchen, ich verstehe darunter den nationalen oder relativen Monotheismus, der bei Israel die Vorstufe zum wahren Monotheismus wurde.

mit höherem, übernatürlichem, sittlich=geistigem Gehalt zu erfüllen; denn wie der Mensch wächst mit seinen höheren Zwecken, so auch mit ihm sein Gott. Bei den Stämmen dagegen, welche nicht in die Kulturentwicklung eingingen, fehlten auch die idealen Lebenszwecke, an welchen die höheren Mächte sich zur ethischen Idealität emporranken konnten; ganz natürlich daher, daß sie allmählich alle praktische Bedeutung verloren und verdrängt wurden von der Schaar der niederen namenlosen Geister, welche jedes bestimmten Gehaltes, jedes stetigen Zweckes und vernünftigen Sinnes gänzlich ermangelnd, nur den Willkürwillen und die Willkürmacht, zu nützen oder zu schaden, repräsentiren — Symbole und Diener zugleich des egoistischen Willkürwillens der aus der Einfalt des Naturstandes heraus= und doch nicht in die sittigende Zucht des Kulturstandes eingetretenen d. h. der verwilderten und verkommenen Menschen. So hängt die Entwicklung der Religion, ob ihre Bahn auf= oder abwärts gehe, von vornherein an ihrem Verhältniß zu den sittlichen Potenzen des Lebens.

Es wäre nun zwar freilich sehr einseitig, wollten wir in dem mythologischen Prozeß, der zum ausgebildeten Polytheismus führte, nur einfach reinen Fortschritt sehen; auch diese Entwicklung hatte ihre zwei Seiten, die beide wohl beachtet sein wollen. Zunächst aber gehen wir von der Seite aus, welche sich als Fortschritt des Polytheismus über die urmythische Naturreligion darstellt. Es leuchtet ein, daß die Anthropomorphisirung der göttlichen Naturmächte den großen Vortheil bot, daß die persönlichen Götter zum sittlichen Menschenleben in Beziehung gesetzt und damit auch das Verhältniß zu ihnen versittlicht wurde. Ihr Wollen und Thun geht nun nicht mehr, wie zu Anfang, in den Wirkungen des Naturlebens auf, sondern bekommt seinen höheren Inhalt und Zweck an den Interessen der menschlichen Gesellschaft; die Götter werden aus bloßen Naturmächten zu Schirmherren und Repräsentanten der verschiedenen Zweige der geselligen Sitte und Ordnung. Der alles überragende Himmelsgeist, dessen Wesen man ursprünglich nur im Lichtglanz oder in den atmosphärischen Erscheinungen des natürlichen Himmels gesehen hatte, wird jetzt zum Urbild der väterlichen und fürstlichen Würde, zum obersten Richter und Regenten der Welt und Patron aller menschlichen Obrigkeit; die ihm beigesellte Erdgöttin wird zur Patronin der Ehefrauen, ihrer Rechte und Verrichtungen;

der die finsteren Unholde überwindende Licht- und Sonnengott wird zur Quelle der Erleuchtung, Offenbarung, religiösen Sühnung und poetischen Begeisterung; die den Himmel klärende Gewittergöttin (Pallas) wird zur Ueberwinderin aller Rohheit und Lehrerin der Kunst und Wissenschaft. So tritt in den entwickelteren Mythologieen besonders der indogermanischen Völker überall neben die Naturbedeutung der mythischen Götter oder auch zum Theil an die Stelle derselben die verwandte geistige, auf das gesellige Kulturleben sich beziehende Bedeutung.

Natürlich hatte diese Veredlung des Gottesbewußtseins auch die entsprechende Versittlichung des praktischen religiösen Verhältnisses zur Folge. Werden einmal die Götter als Hüter der Gesetze und Sitten betrachtet, so ist jede Verletzung dieser auch zugleich eine Verletzung des göttlichen Willens, der heiligen von der Gottheit selbst eingesetzten Ordnung, also jedes sittliche Unrecht zugleich ein religiöser Frevel, welchen die Götter nicht ungeahndet lassen können, eine Schuld, welche, wofern sie nicht wieder gut gemacht oder gesühnt wird, die göttlichen Strafen zu gewärtigen hat. Damit bekommt der Gottesdienst einen neuen, vertieften Inhalt. Bestand er anfangs in dem noch völlig naiven Eingehen und Begehen der Gemeinschaft mit den Göttern, über deren Möglichkeit oder Zulässigkeit der Urmensch sich noch keinerlei Skrupel machte, so tritt jetzt das Bewußtsein auf, daß der Bestand des normalen Verhältnisses zu den Göttern, die Erhaltung der friedlichen Gemeinschaft mit ihnen gebunden sei an die Erfüllung der Verpflichtungen gegen sie, an das ihnen wohlgefällige Verhalten der Menschen, daß also, wo das göttliche Mißfallen durch menschliche Verschuldung erregt wurde, diese vor Allem wieder gut gemacht, gesühnt, und so das friedliche Einvernehmen wiederhergestellt werden müsse. Daraus entstanden die Sühne-Vorstellungen und -Bräuche, die fortan nicht bloß einen Angelpunkt alles Cultus bildeten, sondern auch für das sittliche Leben der Völker von höchster Bedeutung wurden. Denn so wenig auch von Anfang schon der Begriff der „Schuld", welche zu meiden oder zu sühnen sei, rein sittlich gedacht wurde, so gewiß darunter auch ganz äußerliche Verfehlungen und Versäumnisse in kultischen Ceremonien mitbefaßt wurden, so gewiß waren darin doch immer auch schon sittliche Beziehungen von größter Tragweite eingeschlossen. Ist ja doch über-

haupt der Begriff der Verpflichtung, Verbindlichkeit oder Schuldigkeit, womit der der Schuld zusammenhängt, der sittliche Grundbegriff, in welchem alle rechtlichen und sittlichen Ideen wurzeln, so mußte auch das Gefühl der religiösen Verpflichtung gegen die Götter schon als solches, von seinem besonderen Inhalt ganz abgesehen, einen erziehenden Einfluß auf die Ausbildung des Pflichtgefühls in socialen Verhältnissen üben. Da nun überdieß diese letzteren unter den Schutz der Gottheit gestellt und als Ausfluß ihres Willens betrachtet wurden, so ergab sich nothwendig, daß Verletzungen sittlicher Pflichtverhältnisse unter den religiösen Gesichtspunkt einer zu sühnenden Schuld gestellt wurden, welche das Mißfallen und die Strafe der Gottheit nach sich zieht. Besonders Meineid und Blutschuld an Blutsverwandten, auch Verletzung des Gastrechts, überhaupt aller Pietätsverhältnisse wurde allgemein so betrachtet; worin wir übrigens eine Bestätigung der oben ausgeführten nahen Verwandtschaft des religiösen mit den sittlichen Pietätsverhältnissen finden dürfen. — So tritt mit der Anthropomorphisirung der Götter die Religion und die Moral in eine fruchtbare Wechselwirkung: das religiöse Bewußtsein erhält seine sittliche Erfüllung und das sittliche seine religiöse Begründung.

Allein was hiernach ein Fortschritt war, hat nun doch auch seine Kehrseite: Die vermenschlichten Götter bekommen auch Theil an menschlichen Schwachheiten und Unsittlichkeiten. In dem Maße, in welchem das Verhältniß des Menschen zur Gottheit vertraulicher und anschaulicher wird, verschwindet auch die übermenschliche Erhabenheit derselben; der Mensch zieht seine Götter, statt sich zu ihnen zu erheben, zu sich herab, er meint, „Gott werde sein, wie er," und dichtet ihm menschliche Schwächen und Leidenschaften an, hält ihn für launisch und despotisch, rachsüchtig und eifersüchtig, auf besondere Ehrendienste durch ceremoniöse Handlungen erpicht und durch Geschenke und Schmeichelei bestechlich, wie er es bei den Gewaltigen der Erde zu sehen gewohnt war. Hierdurch kam in den anfangs ganz einfach gewesenen Kultus eine Menge von Förmlichkeiten und Bräuchen hinein, welche man sich bald gewöhnte als unerläßliche Bedingungen des Wohlgefallens und der Gunst der Götter zu betrachten und deren Verletzung dann für eine ebenso schwere wo nicht schwerere Schuld gehalten wurde, wie die der socialen Sitten und Rechte. Je kom-

plicirter aber die Kultusbräuche wurden, desto nöthiger wurden auch besondere Vollzieher derselben und so bildete sich ein Priesterthum aus, welches es natürlich in seinem Standesinteresse gelegen fand, die religiösen Verpflichtungen immer mehr zu häufen und zu erschweren, um sich als die ausschließlichen Mittler des religiösen Verhältnisses geltend zu machen. Dann mochte es auch gar leicht geschehen, daß diese Mittler und Dolmetscher der Gottheit in den Augen des Volkes unvermerkt auch zu Typen der Götter selbst wurden und sonach gerade die specifischen Untugenden einer hab- ehr- und herrschsüchtigen Priesterkaste den Göttern selber, deren Ebenbilder jene zu sein vorgaben, aufgebürdet wurden. Manche abstoßenden Züge der Göttersage und des Kultus verschiedener Religionen werden sich wohl hieraus erklären lassen.

Zu diesen im Anthropomorphismus überhaupt liegenden Gründen der Verunreinigung der polytheistischen Religionen kommt dann noch ein weiterer durch die poetische Ausbildung der Mythologie hinzu. Auch diese war, wie sehr sie zuletzt zum willkürlichen dichterischen Spiel werden mochte, doch anfangs ein ganz natürliches Entwicklungsprodukt aus den urmythischen Wurzeln des Polytheismus. Auch nach der Vermenschlichung der Götter ließ sich nemlich ihre ursprüngliche Naturbedeutung nie ganz vergessen; und doch paßte das elementarische Wesen und Treiben der alten Naturgötter nicht mehr zu den menschheitlichen Idealgestalten. Aber die dichtende Phantasie wußte sich zu helfen. Sie verlegte zunächst jenes natürliche Thun und Leiden, welches den alten Naturgöttern als fortwährender Lebensinhalt zukam, in eine ferne Vergangenheit und machte es zu einer einmal vorgefallenen Geschichte von Göttern und Göttersöhnen. Sie zerlegte ferner die verschiedenen Attribute und Erscheinungsweisen einer und derselben Naturgottheit in verschiedene Personen, welche dann um so eher als selbständige Götter und Halbgötter erschienen, da ihr Kultus sich auf die einzelnen Stämme und Gegenden verschieden zu vertheilen pflegte. Endlich gab diese lokale Beziehung der einzelnen Sagengruppen und Kulte auch den Anlaß zur Verknüpfung der idealen Göttergeschichte mit Erinnerungen und Sagen wirklicher menschlicher Personen und Ereignisse der Vorzeit, wie denn namentlich in den Heroensagen Göttermythen und geschichtliche Legenden sich oft zur unlösbaren Mischung verbunden haben. Auf diese Weise entstand

allmählich aus den schlichten Urmythen, diesen kindlich poetischen Darstellungen der allgemeinen und immer wiederkehrenden Naturvorgänge, der ganze reiche Kreis der epischen Sagen von längst vergangenen Thaten und Leiden, Kämpfen und Liebesabenteuern dieser und jener Götter und Göttersöhne. War aber einmal der alte Göttermythus zum Stoff der epischen Dichtung und weiterhin der Volkslegende geworden, so begreift es sich, daß bei seiner Ausbildung nicht mehr religiöse und sittliche, sondern nur noch ästhetische Motive maßgebend waren; nicht was der Gottheit würdig oder für die Volkssitten heilsam sei, fragten die epischen Sänger, sondern sie schalteten mit dem bunten und fließenden Stoff der Sagen mit freiester Willkür nach dem Grundsatz: wahr ist, was gefällt. Und dabei mochten sie immerhin des guten Glaubens leben, daß sie treu den Spuren der Ueberlieferung folgen und nur deren Stückwerk durch ihre Erzählung in Zusammenhang bringen und erklären. Hieß z. B. die Gattin des Himmelsgottes in den verschiedenen Lokalsagen bald Hera, bald Dione, bald Io, bald Leda, bald Danae, bald Europa, so schien dem epischen Sänger nichts natürlicher, als daß die anderen Namen die Nebenbuhlerinnen der Himmelskönigin bezeichnen und daß sonach der Himmelsvater eine Reihe von Liebesverhältnissen gehabt habe, welche poetisch zu amüsanten Erzählungen zu gestalten ihm zustehe. So wurden aus dem unschuldigen und sinnigen Urmythus vom bräutlichen Verhältniß der Erde (die unter allen jenen Frauennamen immer wiedererscheint) zum lebenweckenden Himmel unter den Händen der Dichter jene leichtfertigen Liebesgeschichten, die dem „Vater der Götter und Menschen," dem Hüter des Rechtes und der Sitte, gar übel anstehen. Was im Urmythus die sittlich noch indifferente Naturmacht des Himmels gewesen, das ward also jetzt einerseits das unsittliche Subjekt burlesker Legenden, andererseits aber zugleich die sittlich erhabene Idealgestalt des persönlichen Trägers der sittlichen Weltordnung. Aus diesem einen Beispiel erhellt klar die Doppelseitigkeit der mythologischen Entwicklung, wie sie dem naiven Urmythus gegenüber sowohl Fortschritt als Rückschritt, Gewinn und Verlust ist. Bedenken wir übrigens, daß die mythologischen Göttergeschichten auf die praktische Religiosität kaum direkten Einfluß geübt haben werden, daß hingegen der positiv werthvolle Gehalt des idealen Gottesbewußtseins dem Herzen wie dem Denken reiche Nahrung bot und ein

gewaltiges Kulturmittel geworden ist, so werden wir nicht anstehen, im ethisirten Polytheismus aller seiner Mängel ungeachtet einen überwiegenden Fortschritt über die Urreligion des Naturismus anzuerkennen.

Das Gegentheil hiervon ist bei der Religion der Fall, die man mit den Namen Spiritismus oder Animismus zu bezeichnen pflegt und mißbräuchlich auch noch immer Fetischismus nennt, obgleich dieser gar keine besondere Religionsform, sondern eben nur eine primitive Art von Bilderdienst ist. Daß die weitverbreitete Meinung, der Spiritismus oder Geisterglaube sei die Urreligion, nicht haltbar ist, wurde oben aus psychologischen und geschichtlichen Gründen bewiesen. Es bleibt nur noch übrig, zu diesem Beweis nun auch die positive Erklärung der Entstehung jenes Glaubens hinzuzufügen. Auch diese ist eigentlich in den bisherigen Ausführungen schon so gegeben, daß wir jetzt nur das Ergebniß zusammenzufassen brauchen.

Es wurde oben schon bemerkt, daß wir bei sehr vielen wilden Völkern nicht bloß unbestimmten Spuren, sondern ganz bestimmten Erinnerungen begegnen, daß in alten Zeiten die hohen Himmelsgötter in ihrem Bewußtsein und Dienst die erste Stelle eingenommen haben, von welcher sie später erst durch die niederen Geister verdrängt worden seien. Diese Thatsache will nicht ignorirt sein, wie jetzt meistens geschieht, sondern sie will erklärt sein. Sie zu erklären ist unmöglich unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Spiritismus und Fetischismus und ist mindestens sehr schwierig unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des reinen Monotheismus. Hingegen ist sie bei der oben dargelegten Ansicht von der Urreligion sehr leicht zu erklären und dient dieser zur vollsten Bestätigung. Wir sahen, daß die ursprünglichen Gegenstände des religiösen Bewußtseins die beseelten Naturmächte, vorzüglich die „leuchtenden, lebendigen Wesen" der Himmelserscheinungen waren, an welchen die sinnliche Erscheinung und die übersinnliche Seele noch nicht unterschieden wurde. Dann sahen wir, daß diese Unterscheidung sowohl durch das praktische Bedürfniß nach stetiger Gegenwart der Kultusobjekte gefordert, als auch theoretisch angebahnt wurde durch die Reflexion auf die Wahrnehmungen des Todes und des Traumes, welche zur Vorstellung einer

selbständigen körperlosen Seele führte. Indem dieselbe Unterscheidung vom Menschen auf die beseelten Naturgegenstände übertragen wurde, entstand die Vorstellung der zahllosen Schaar von Ahnen- und Naturgeistern, welche wir überall auf einer gewissen Stufe der Bewußtseinsentwicklung auftauchen sehen. Aber während nun in den polytheistischen Religionen die vermenschlichten Geister der hohen Naturmächte, des Himmels, der Sonne, des Gewitters u. dgl. immer an der Spitze des Geisterheeres und im Vollbesitz der ihnen ursprünglich zukommenden weltwaltenden Macht und Herrschaft blieben und nur in der Art der Bethätigung derselben jetzt einen idealeren Charakter annahmen, als in der Urzeit, so verlieren dagegen in den spiritistischen Religionen jene hohen Geister der himmlischen Mächte ihre praktische Bedeutung mehr und mehr und werden zurückgedrängt durch die niederen namenlosen Geister, die sich unsichtbar in der Umgebung der Menschen herumtreiben, denen aller bestimmte Inhalt, aller stetige Lebenszweck, aller vernünftige Sinn fehlt und nur das eine göttliche Attribut der geheimnißvoll wirkenden Macht verbleibt. Woher dieser Unterschied, daß dort die hohen Geister das Regiment in der Hand behalten und nur immer höher, idealer, vernünftig-sittlicher gedacht werden, hier dagegen die hohen Geister das Feld räumen müssen vor den niederen unvernünftigen Dämonen? Dieß ist die eigentliche Frage, um deren Beantwortung es sich beim Problem der spiritistischen Religion handelt.

Mit dieser präcisen Fragestellung ist aber auch die Antwort schon halb gegeben. Mir wenigstens scheint es außer Zweifel zu liegen, daß es die Verschiedenheit der Culturentwicklung gewesen ist, von welcher die der religiösen Entwicklung abhing. Wo sich aus den wildlebenden Stämmen kein geordnetes Staatswesen bildete, in welchem Recht und Gesetz die allgemeine ordnende Macht des geselligen Lebens hätte werden können, da ist es sehr begreiflich, daß auch die weltordnende Macht der hohen Götter mehr und mehr entschwand. Wo es keine allgemeinen idealen Güter in den objektiven Lebenszwecken des Staats und der humanen Gesittung gab, woher hätten da die von ihrem Naturelement geschiedenen himmlischen Geister den neuen sittlich erhabenen Lebensinhalt hernehmen sollen, der ihnen ihre ursprüngliche sinnliche Erhabenheit ersetzt und so ihre überragende Herrscherstellung gewahrt hätte? Wo die Stämme, statt in die sitti-

gende, zügelnde und verbindende Zucht der volksthümlichen Culturarbeit einzutreten, vielmehr sich in ihre selbstischen Atome zersetzten, da konnte es nicht anders geschehen, als daß die selbstischen Individuen oder Familien sich auch losrissen von den Allen (der ganzen Volksgemeinde) gemeinsamen oberen Göttern und sich ihre aparten Götter aus dem Schwarm der nahen Geisterwelt wählten, Geister, deren regel- und vernunftlose Willkürmacht durchaus entsprach dem zucht- und gesetzlosen Willkürwillen der selbstisch-verwilderten Menschen. Eine ganz deutliche Erinnerung dieses Hergangs ist z. B. den Zulu-Negern geblieben, welche ursprünglich den Himmelsgeist*) als „großen Vater" (Unkulunkulu) verehrt, später aber diesen gemeinsamen Stammgott hinter die einzelnen niederen Geister zurückgestellt hatten, was sie selber damit erklären: „Man ging nicht mehr bis zum Anfang zurück, denn das Volk nahm zu und zerstreute sich und jedes Haus hatte seine eigenen Verbindungen, es gab keinen mehr, der sagte, ich bin vom Haus des Unkulunkulu."**) Es ist also wesentlich dasselbe Gesetz, welches auch in der Geschichte der Civilisation oft genug wieder zur Erscheinung kommt, und aus welchem sich die spiritistische Religion der kulturlosen Wilden erklärt: daß der religiöse Zerfall eine Folge ist des sittlichen Zerfalls, daß mit der Zersetzung der Gesellschaft in die selbstischen Einzelwillen auch der Gottesglaube sich zersetzt in den Aberglauben an die Einzelgeister.

Haben wir hiermit den letzten Grund dieses Depravationsprozesses — denn einen solchen haben wir hier unleugbar vor uns — in praktischen Motiven erkannt, so lassen sich nun leicht auch die theoretischen Vermittlungen desselben einsehen. Natürlich ist ja der Hergang nicht so zu denken, als ob eines schönen Morgens die Wilden beschlossen hätten, die hohen Götter abzusetzen und die Geister dafür anzubeten. Es geht bei den religiösen Entwicklungen noch mehr, als irgendwo sonst, alles schrittweise vor sich, durch Mittelglieder und Uebergangsformen hindurch. So konnten auch die Geister nur all-

*) Die euhemeristische Deutung des Unkulunkulu als eines Ahnengeistes ist hier ebenso verkehrt wie bei dem polynesischen Taaroa oder dem Negergott Niongmo oder dem „großen Geist" der Rothhäute, deren Bedeutung als Himmelsgeist überall außer Zweifel ist.

**) Nach Tylor, Anfänge der Kultur, II, 313.

mählich den ursprünglichen Göttern über den Kopf wachsen. Erst galten sie nur als die Mittler zwischen den Göttern und Menschen, welche im Auftrage und mit der Macht der Götter ausgerüstet die Geschäfte der Erde besorgen und welche daher den Interessen und Gedanken der Menschen ebenso viel näher stehen als die Götter, wie die Beamten einer Regierung dem Volk näher stehen und verständlicher sind als die Regierung selbst. So entsprachen die Geister zunächst dem natürlichen Bedürfniß nach unmittelbarer und stetiger Nähe der schützenden Mächte. Aber eben in diesem Mittlerverhältniß der Geister lag nun die große Versuchung, welcher das religiöse Bewußtsein da, wo ihm die sittliche Grundlage fehlte, nur zu leicht erliegen mußte. Es gieng dabei ganz analog den bürgerlichen Verhältnissen: was man der höchsten Obrigkeit gegenüber nicht wagen würde, das getraut sich in rohen Zeiten die Menge doch recht wohl bei den Unterbeamten zu versuchen, nemlich sie durch Bestechungs- und Bedrohungsmittel und andere Kunstgriffe ihrem Willen fügsam zu machen. So ging es den Wilden: der Respekt und die Pietät, die man vor den hohen Göttern in der Urzeit gehegt hatte, entschwand mehr und mehr, je völliger und ausschließlicher allmählich für die praktischen Bedürfnisse des gemeinen Lebens ihre Stelle vertreten wurde von ihren anfänglichen Mittlern und Unterbeamten, den namenlosen Geistern, deren einer den andern beschränkte, im Schach hielt, überwinden und stürzen konnte. Die so in sich selbst zersplitterte, beschränkte, zufällige und wandelbare Macht der kleinen Herren konnte man leicht hoffen in die eigene Gewalt zu bekommen und den zufälligen, individuellen und selbstisch-beschränkten Wünschen fügsam zu machen; es kam nur darauf an, die rechten Mittel zu kennen, durch welche man den Mittlern der Gottheit beikommen und ihre Macht binden konnte. Wer also diese Mittel zu kennen glaubte oder so wenigstens vorgab, der verfügte in den Augen der Menge über die geheimnißvollen Kräfte der Geisterwelt. So entstand das Zauberwesen, welches dann den Kultus der Götter im selben Maß verdrängte, in welchem die Geister im Glauben der Menge den Göttern über den Kopf wuchsen.

Endlich ist es auch leicht zu begreifen, daß mit diesem Geister- und Zauberwesen überall der Fetischdienst sich verband. Als das wirksamste Mittel, die Geisterkräfte zu bannen, erschien es ja natür-

lich, wenn man die Geister selber, in irgend eine handgreifliche und transportable Behausung eingeschlossen, stets zur Hand haben konnte. Zu einer solchen Behausung eignete sich aber jeder sinnliche Gegenstand der nächsten Umgebung, wofern er nur durch irgendeine auffallende Eigenschaft seine Beziehung zur geheimnißvollen Zaubermacht des Geistes verrieth, oder — wie wir es von unserem Standpunkt ausdrücken müssen — wenn er durch die im Bewußtsein des Betrachters hervorgerufene Ideenassociation ihm zum Symbol des zauberkräftigen Geistes wurde. Der Fetisch ist gar nichts anderes als die roheste Form von kultischen Bildern, welche als repräsentirende Symbole der übersinnlichen Wesen mit diesen in geheimnißvoller Beziehung zu stehen, ihre Behausung zu sein scheinen und insofern dann für die Verehrer zu Medien oder Vehikel der übersinnlichen Kräfte, zu Zaubermitteln wurden. Der Fetischismus ist also der primitive Bilderdienst; aber ihn für die Urreligion zu halten, ist durchaus irrig, denn weder sind die Bilder je mit den Göttern identisch gewesen, noch ist der Götterdienst von Anfang schon in der Form des Bilderdienstes üblich gewesen; wozu hätte man denn in der urmythischen Naturreligion der künstlichen Bilder bedurft, da man ja noch die Götter leibhaftig in den Naturerscheinungen selbst leben und weben, wirken und walten sah? Erst als sie auf späterer Stufe als übersinnliche Wesen von der Erscheinung getrennt und über dieselbe hinausgestellt waren, konnte überhaupt das Bedürfniß aufkommen, sie in einem künstlichen Bilde zu versinnlichen und zu vergegenwärtigen, um dadurch die Kluft wieder auszufüllen oder zu überbrücken, welche nicht schon von Anfang bestanden, sondern durch die scheidende Reflexion erst zwischen der Welt der Körper und der Geister, des Diesseits und Jenseits gebildet worden war. — Der Spiritismus und Fetischismus sind also nichts anders als entartete Formen eines primitiven Mittler- und Mittelglaubens, der bei kulturlosen und sittlich verwilderten Völkern den Gottesglauben überwuchert hat.

2. Hauptstück.

Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins bei den Indogermanen.

Das älteste Denkmal der indogermanischen Religion haben wir bekanntlich in den indischen Veden und zwar in dem Theil derselben, welcher die Lieder und Gebete aus der Heroenzeit der Inder in den ersten Jahrhunderten ihres Aufenthalts im Pendschab enthält, im Rigveda. Freilich ist schon hier die den Indogermanen in ihrer ältesten mittelasiatischen Heimath gemeinsame Urreligion nicht mehr ganz unverändert erhalten; es sind ursprünglich obenanstehende Vorstellungen in Hintergrund und neue dafür vorangetreten; doch ist des Gemeinsam-Arischen noch so viel in den Veden enthalten, daß wir die vedische Religion (worunter wir immer die des frühesten Zeitalters der Inder, vor der Entwicklung des Brahmanismus verstehen) als das nächste und treueste Bild der gemeinsam-indogermanischen Urreligion betrachten dürfen.*)

Der gemeinsam indogermanische Himmelsgott Dyaus wird als Vater mit der Erde (Prithivi) als Mutter der übrigen Götter zwar noch öfters genannt, aber im Kultus ist dieses ursprünglich höchste Paar, welches in die Anthropomorphisirung nicht so recht eingehen konnte, zurückgetreten hinter den persönlicheren Göttern. Es sind zunächst zwei andere Formen des Himmelsgottes, welche seine Stelle einnehmen, die eine ebenfalls uralt, die andere jünger und specifisch indisch. Weitaus die erhabenste Gestalt des indischen Pantheon ist Varuna, mit dem griechischen Uranos identisch und schon dadurch als ursprünglich indogermanisch gekennzeichnet. Er ist der Gott des

---

*) Literatur zur indischen Religion s. bei Tiele, Compendium der Religionsgeschichte (Berlin 1880) S. 118, 124—126, 146 flgde. Ich füge noch hinzu: M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens, Straßburg 1880. Wurm, Geschichte der indischen Religion. Barth, the religions of India. Authorised translation by Rev. Wood. London 1882 — ein besonders instruktives Buch. Ferner zum Brahmanismus: P. Deussen, das System des Vedanta, Leipzig 1883, und zum Buddhismus: H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881.

weiten lichten Himmels, der Alles umfaßt, Urquell alles Lebens und Urbild aller Regel und Ordnung ist; die Sonne ist sein Auge, der Himmel sein Gewand, der Sturm sein Odem. Er hat den Himmel und die Erde auf unerschütterlichen Grundlagen gegründet, den Sternen ihren Ort und der Sonne ihre Bahn, den Flüssen ihren Lauf vorgezeichnet; er erhält Alles in seinem richtigen Bestand, er ist der Urheber und Träger der Weltordnung (rita), welche in den Veden vorzugsweise mit seinem Namen verknüpft ist. Und wie die Dinge am Himmel und auf Erden sich nach seinen unverbrüchlichen Gesetzen bewegen, so hält er auch die sittliche Ordnung des Menschenlebens aufrecht; mit nie schlummerndem allsehendem Auge überwacht er das Thun der Menschen, verhängt über die Gottlosen seine Strafen wie unentrinnbare Fesseln, aber gegen die reuigen Sünder ist er gnädig und vergibt den bußfertig Flehenden. Innige, kindlich fromme Bußgebete an Varuna, den allwissenden Schirmer der Weltordnung, finden sich unter den ältesten vedischen Liedern*). Auch die anderen Lichtgötter, wie namentlich Mitra, der Freund und stete Genosse Varunas, die Morgenröthe Uscha, die Aditi, wahrscheinlich eigentlich die Dämmerung, dann verallgemeinert zur Unendlichkeit, auch die Sonnengötter Surja, Savitri und Puschan theilen mit jenem den Charakter der erhabenen Reinheit, der ordnenden Macht und weitblickenden Weisheit, worin wir also wohl charakteristische Züge des ältesten indogermanischen Gottesbewußtseins werden finden dürfen, während die den semitischen Sonnengottheiten eigenthümliche Mischung von wohlthätigen und unheilvollen Eigenschaften den arischen Lichtgöttern ganz fremd ist.

Von anderer, derberer Art ist die Vorstellung von Indra, dem Gott des sturmbewegten Himmels, der in der vedischen Religion in ähnlicher Weise und ohne Zweifel aus gleichen geschichtlichen Gründen an die Spitze der Kultusgötter tritt, wie bei den Germanen aus dem Windgott Vaju oder Vata, der in den Veden als Waffengefährte Indras vorkommt, der Gott des stürmenden Himmels und des Kampfes wird: Wodan oder Odhin; den im Industhal erobernd vordringenden Indern, wie den durch Europa vordringenden Germanen, genügte der Gott des ruhigen unveränderlichen Himmels nicht mehr, sie wollten

*) Rigveda VII, 86—89 (in Graßmanns Uebersetzung I, 367 ff.).

im Himmel das Urbild des stürmenden Helden sehen, oder vielmehr sie wollten den himmlischen Kämpfer, den sie im Gewitter schon thatsächlich sahen, als ihren obersten Schutzherrn anrufen. „Des Indra Siege will ich singen, die der Gott mit dem Speere (Blitze) davontrug," so lautet die Losung der kriegerischen Sänger im Industhal. Und derb, wie der Gott, war auch die Art seiner Verehrung: man vergleicht ihn mit dem wüthenden Stier, ladet ihn ein, beim Opferschmaus sich zu stärken und vom Somatrank sich zu berauschen, um desto tapferer die Feinde zu besiegen und desto freigebiger die Freunde zu bereichern; man klagt wohl auch einmal unverholen über seine Lässigkeit und Kargheit im Segenspenden, wirft sich aber dann wieder voll Vertrauen dem Freund, Bruder und Vater Indra ans Herz*). Es ist die nicht eben tiefe und reine, aber doch im Grunde gesunde Religiosität eines kriegerischen Hirtenvolks, die sich im Indrakultus ausgeprägt hat.

Nächst Indra ist der hervorragendste Kultusgott der Veden Agni, der Feuergott, der als ältester der Götter geboren ist in der Himmelswohnung bei den oberen Urgewässern und immer neu auf dem Opferaltar aus dem geriebenen Holze geboren wird, der als Bote der Götter im Blitz herabkommt und im Opferfeuer als Priester des Hauses den Göttern ihre Gaben zuträgt und mittelst des aufsteigenden Dampfes sie zur Theilnahme am Opfer einlädt. Als Herr und Mittler des Opfers wird er Träger aller der mythischen Spekulationen, welche sich bei den Indern von Alters an das Opfer knüpften: er ist der urbildliche himmlische Priester, welcher im Gewitter mit den Zaubersprüchen des Donners das welterhaltende Opfer vollzieht, welcher aber auch schon in einem kosmogonischen Uropfer alles Leben der Welt und der Götter erzeugt hat; er ist endlich die allbelebende Seele der Welt, welche alle Wesen durchdringt und überall Wachsthum und Fruchtbarkeit wirkt. Mit diesen mystisch-pantheistischen Vorstellungen von Agni, als dem priesterlichen Mittler zwischen Göttern und Menschen und der göttlichen Weltseele über beiden, ist aufs innigste verwandt die Theorie vom Soma, welches zunächst nichts anders war als ein gährender Pflanzensaft, der als Opferspende diente, dann als götterstärkender Nektar in den Himmel versetzt, mit dem befruch-

*) Vgl. z. B. Rigveda IV, 16—32 (Graßmann I, S. 121 ff.).

tenden Wasser der Wolken identificirt, schließlich wieder zur allgemeinen Lebenskraft erweitert wurde, welche, ebenso wie die Feuerkraft des Agni und mit diesem zusammen, Himmel und Erde, Götter und Menschen erzeugt habe und erhalte. Dieß hindert aber nicht, daß doch auch wieder beide, Agni und Soma, dem Gewittergott Indra und seinen Begleitern, dem Windgott Vata und dem Regengott Parjanya, als dienstbare Geister untergeordnet werden.

Eben dieß, daß bald der eine, bald der andere dieser Götter als der höchste dargestellt wird, dem alle anderen unterworfen seien, ist eine hervorstechende Eigenthümlichkeit der vedischen Religion, die weder bloß aus dem Bestreben der Sänger, dem jeweiligen Gegenstand des Hymnus durch die höchste Ruhmeserhebung zu schmeicheln, noch auch aus der Verschiedenheit der Epochen des Kultus sich genügend erklären läßt. Wir haben darin vielmehr einen monotheistischen Zug zu erkennen, den noch primitiven und an verschiedenen Göttern unsicher umhertastenden Versuch, dem Polytheismus eine monarchische Spitze zu geben. Demselben Zug zur Aufhebung der Vielheit in die Einheit entspringt auch die vielfache Identificirung des einen Gottes mit einem oder mehreren andern; kaum eine Gottheit der Veden entgeht dem Schicksal solcher Fusion, besonders aber von Agni wird oft geradezu gesagt, daß er alle Götter sei, was in einem späteren Theil der Veden (Atharwa-Veda) damit erklärt wird, daß die andern Götter die verschiedenen Erscheinungsformen darstellen, welche Agni im Laufe des Tages annehme. Wir sehen hierin deutlich die Ansätze zu den zwei Wegen, welche auch in Griechenland über den Polytheismus hinausführten: die monarchische Erhebung eines Gottes zum beherrschenden Haupt über alle andern und die pantheistische Auflösung Aller zu Erscheinungsformen oder Namen eines unpersönlichen Weltprinzips. Diese beiden Wege finden wir nun auch in Indien weiterverfolgt.

Visvakarman d. h. „Schöpfer aller Dinge" und Pragapati d. h. „Herr der Geschöpfe" waren ursprünglich Beinamen älterer Götter, besonders des Sonnengottes Savitri, auch des Varuna und Indra gewesen. Wie nun so oft in der Mythologie die Attribute von ihrem ursprünglichen Träger abgezogen und zu besonderen Subjekten personificirt werden, so geschah dieß auch mit jenen Beiden; und eben der Umstand, daß diese neuen Namen im Unterschied von

den alten Naturgottheiten abstrakte Begriffe bezeichneten, machte sie vorzugsweise geeignet zur Anknüpfung der monotheistischen Idee. Indessen blieb es bei tastenden Versuchen; in den wenigen hierauf bezüglichen Liedern der Veden sieht man die Dichter allerdings in großartigem Aufschwung ringen nach dem Gedanken eines einzigen Weltgrundes jenseits der vielen Götter; aber der Eine endet mit dem resignirten, an den Prediger Salomo erinnernden Bekenntniß: „Nie seht ihr den, der diese Welt erzeugte, ein Andres nur erscheint in eurer Nähe; gehüllt in Dunkel, unverständlich redend, des Seins genießend, gehn dahin die Dichter!" *) Ein Anderer findet zwar in Pragapati, dem einzigen Herrn des Alls, der alle Wesen umschlungen hält und den Himmel festmacht wie die Erde, das lösende Wort auf seine Frage nach dem wahren Gott**); aber da er doch auch ihn als gewordenen, aus goldenem Keim in's Dasein getretenen Gott faßt, so begreift sich wohl, daß auch hierbei die Reflexion nicht stehen bleiben konnte, sondern im Suchen nach einem Letzten immer weiter drang und immer mehr im Bodenlosen sich verlor. Beides, der Ernst des Suchens und die Verzweiflung am Finden, kommt zu ergreifendem Ausdruck in jenem Lied***), in welchem der philosophische Dichter beschreibt, wie im dunklen Chaos des Anfangs nur das Eine war, das hauchlos durch sichselber hauchte, und wie es durch seine eigene Glut zum Wachsen (zur Entwicklung) kam: „Da regte sich zuerst in ihm Begierde, als sich des Geistes erster Same zeigte; es fanden da das Band des Seins im Nichtsein die Weisen suchend mit des Herzens Einsicht. — Wer weiß es recht? wer mag es hier verkünden, woher entstand, woher sie kam, die Schöpfung? ob durch sein Schaffen erst die Götter wurden? Von wannen diese Schöpfung sei gekommen, ob sie geschaffen oder unerschaffen? Der auf sie schaut im höchsten Himmelsraume, der weiß allein es, oder weiß er's auch nicht?"

Mit diesen Fragen stehen wir nun schon an der Schwelle der indischen Philosophie, deren weitere Ausbildung nicht mehr die Sache der vedischen Dichter, sondern der brahmanischen Theologenschulen

*) Rigveda X, 82 (Graßmann II, S. 364, auch bei M. Müller, Vorles. 339.).

**) Ebendas. X, 121 (Graßmann II, 398 und M. Müller S. 340).

***) Ebendas. X, 129 (Graßmann II, 406, M. M. S. 363).

der späteren Jahrhunderte gewesen ist und welche niedergelegt ist in den Upanischads (eigentlich: Sitzungen, Collegien), die den Veden beigefügt sind, weßhalb das in ihnen vorherrschende System „Vedanta" (Ende der Veden) genannt wurde. Freilich enthalten die Upanischads nicht ein fertiges philosophisches System, sondern sie suchen die Wahrheit auf verschiedenen Wegen; doch geht ein Grundzug durch alle hindurch, der nicht bloß für die Inder, sondern für die Indogermanen überhaupt charakteristisch ist: es ist das Streben nach Erkenntniß des eigenen Selbst und in und mit demselben zugleich des großen Selbst der ganzen Welt. Wohl wird das Selbst (Atman) anfangs noch ziemlich massiv vorgestellt, als ein kleines körperliches Ding, das im Herzen seinen Sitz habe, durch die Adern sich verbreite und im Bildchen des Auges sichtbar werde; aber mehr und mehr vergeistigt sich der Begriff desselben, bis es zuletzt erkannt wird als das selbstbewußte Ich, das sich weiß als die eine unsinnliche und unvergängliche Ursache seiner Thätigkeiten und seine leiblichen Organe als die Mittel derselben von sich unterscheidet. Aber dieses geistige Selbst, welches der Weise als innersten Kern seines eigenen Wesens in sich findet, ist nun für das indische Denken unmittelbar zugleich das höchste göttliche Selbst, welches den innersten Kern alles Seins bildet. „Der Weise, der gelernt hat, sich in das Selbst zu versenken und so den Unsichtbaren, in das Dunkle Eingegangenen, im Dunkel Weilenden, im Abgrund Liegenden, den Alten, als Gott erkannt hat, er läßt Freude und Schmerz weit hinter sich . . Der Mann, der in uns wacht, während wir schlafen, der einen Wunsch nach dem andern schafft, er allein wird das Leuchtende genannt, das Brahman, das Unsterbliche. Alle Welten ruhen in ihm und Niemand geht darüber hinaus. Dieß ist „Das" . . Es ist ein ewiger Denker, der unewige Gedanken denkt; obgleich nur Einer, erfüllt er die Wünsche Vieler. Die Weisen, die ihn in sich selbst erkennen, sie haben ewigen Frieden." Wie aber kommt man zu dieser Erkenntniß? Der indische Weise betrachtet sie als eine göttliche Gabe, die aber dem Menschen nur unter bestimmten Bedingungen zu Theil wird: „Dieses Selbst kann nicht durch den Veda erfaßt werden, nicht durch den Verstand, nicht durch viel Wissen. Nur wen es selbst erwählt, der erfaßt es; es erwählt Solchen zu seinem Eigenthum. Wer aber sich noch nicht vom Uebel weggewendet, wer nicht still und nicht beruhigt, nicht

festen Geistes ist, der wird das Selbst durch Wissen nie erreichen."

Ehe wir diese Gedanken in ihre praktischen Consequenzen verfolgen, haben wir erst noch das zweite Quellgebiet, aus welchem dieser Hauptstrom der brahmanischen Denkweise seinen stärksten Zufluß erhält, in's Auge zu fassen. Zu der philosophischen Spekulation, welche auf das Selbst des Menschen und der Welt reflektirt, kommt noch hinzu die theologische Spekulation, deren letzte Wurzeln hier, wie überall, in Motiven des Kultus liegen. Darauf weist uns der Begriff des Brahman, der an obiger Stelle und oft mit dem des höchsten Selbst (Paramatman) identificirt wird. Freilich ist die Grundbedeutung des Wortes noch zweifelhaft, aber ob es nun ursprünglich die „Kraft, Inbrunst, Erhebung" oder „das Wort" des Gebets bedeuten mochte, jedenfalls ist es in den Veden noch durchaus als Bezeichnung für das Gebet gebraucht. Wie konnte nun aber aus dem Gebet das absolute Wesen werden? Der vermittelnde Gedanke liegt eben in der dem indischen Bewußtsein von jeher eigenthümlichen Ueberzeugung von der absoluten Kraft, die dem Gebet und Kultus überhaupt innewohne, welche ebenso auf die Götter bestimmend wirke, wie sie selber göttliche Wirkung im Menschen sei. „Das Gebet ist mächtig, es beherrscht die Götter, es hält fest den Himmel und die Erde."*) Diese Allmacht des Gebets ist es, die schon in der vedischen Zeit personificirt worden war in dem „Herrn des Gebets" Brihaspati oder Brahmanaspati, der sehr häufig mit Indra zusammen als Verleiher von Sieg und Reichthümern angerufen wird. Sehr bezeichnend heißt es von ihm, daß er mächtig im untern Opferplatz stets gewachsen sei und sich weit als Gott zu den Göttern ausdehne und dieses All umfasse; ja er heißt geradezu „der Vater der Götter,"**) weil deren Stärke auf den Opfergaben beruht und deren Wille durch die Gebete bestimmt wird; nur der gedeiht glücklich in der Gunst aller Götter, „den des Gebetes Herr zu seinem Genossen macht." Das geschieht aber dadurch, daß er ihm die rechte Kraft des Gebets verleiht. Denn das wirksame Gebet ist andrerseits auch wieder selbst göttliche Wirkung; darum werden die Götter, insbesondere eben Brihaspati, angerufen, die Andacht zu erwecken und die Gebete zu fördern.

*) Rigveda VI, 51, 8.

**) Ebendas. II, 24—26. VII, 97.

Hierin haben wir in der That alle Prämissen zur Ausbildung des Brahmabegriffs. Ist das Gebet die Macht über die einzelnen Götter und doch selber wieder ein Gottgewirktes im Menschen, so weist es natürlich auf ein Göttliches über den Göttern hin, das zugleich das Göttliche im Menschen ist. Und genau dieß war der spekulative Begriff des höchsten Selbst, welches größer ist als Himmel und Erde und alle Götter und zugleich so klein, daß es seinen Wohnsitz in des Menschen Herzen findet. So ist es sehr begreiflich, daß dieses über Allem und in Allem seiende, insbesondere dem Menschen innewohnende „Selbst" der Spekulation mit dem heiligen Geist oder der „Kraft" des Gebets, der frommen Begeisterung in Eins verschmolz, das Brahma also zum unendlichen Weltgrund wurde.

Ueber das Verhältniß des Brahma zur Welt finden sich in der brahmanischen Spekulation verschiedenartige Theorien neben einander: bald hylozoistischer Pantheismus, bald theistische Schöpfungstheorie, bald abstrakt idealistischer Monismus oder Akosmismus. Letzterer stammt ohne Zweifel aus viel späterer Zeit als jene beiden, hat aber jene älteren Theorien nicht verdrängt, sondern ist in der herrschenden Dogmatik der brahmanischen Theologie mit ihnen in der Art verknüpft worden, daß die ältere realistische Theorie als „das niedere (exoterische) Wissen" des praktischen und kultischen Lebens, die idealistische Theorie dagegen als „das höhere (esoterische) Wissen" der vollkommenen Gnosis und Mystik galt. Nach jener ist Brahma der unentfaltete Weltkeim, der Mutterschoß der Wesen, der die Welt aus sich hervorgehen läßt, wie die Spinne ihre Fäden ausläßt und wieder zurücknimmt, wie die Funken aus dem Feuer aus- und in dasselbe zurückgehen. Die Schöpfung der Welt, welche der Veda als Werk Pragapatis gelehrt hatte, wird jetzt umgedeutet in die periodisch abwechselnde und sich unendlich oft wiederholende Ausbreitung der Welt aus Brahma und Zurückziehung in Brahma, beides, die Emanation wie die Resorption, in bestimmter Stufenfolge der Elemente: Aether, Wind, Feuer, Wasser, Erde. In diese Elemente gehen die einzelnen Seelen, welche ebenfalls potentiell in Brahma enthalten waren, bei jeder neuen Evolution in der Art ein, daß sie, je nach ihren Werken in einer früheren Epoche, einen göttlichen oder menschlichen oder thierischen oder pflanzlichen Leib erhalten. Aber sowohl die einzelnen Seelen als die Elemente, die aus Brahma hervor- und in ihn zurück-

gehen, haben nach dieser Theorie reelles Dasein; natürlich kann dabei das Brahma, welches sie alle keimartig in sich enthält, nicht das reine unterschiedslose Eins sein. Aber eben dieß wird nun auf der Stufe des „höheren Wissens" als ein durch das Nichtwissen verursachter falscher Schein erkannt; als die Wahrheit gilt vielmehr hier, daß das Brahma attributlos, gestaltlos, unterschiedslos und bestimmungslos ist; man kann von ihm nur aussagen, daß es das Seiende, das Geistige und das Selige ist, im Uebrigen von Allem, was wir kennen und nicht kennen, durchaus verschieden und nicht erkennbar. Aus dem bestimmungslosen einfach Einen kann aber auch keine bestimmte Wirklichkeit hervorgehen, sonach kann das „höhere Brahma" auch nicht Ursache einer wirklichen Welt sein, sonach kann der Welt des niederen Wissens keine Wahrheit zukommen, vielmehr ist sie bloß das Blendwerk (Maja), welches Brahma als Zauberer aus sich heraussetzt, ohne selber davon irgendwie berührt zu werden; nur das „Nichtwissen" der mit den Sinnen behafteten Seele ist es, welches diese Scheinwelt für Wirklichkeit hält und das Viele für ein vom Einen unterschiedenes Dasein. Woher freilich dieser Schein, dieß Nichtwissen, dieser Sinnenbetrug zu erklären sei? Darauf gibt die Vedanta so wenig eine Antwort, als alle anderen idealistischen Systeme. — Neben diesem akosmistischen Idealismus und jenem naturalistischen Emanatismus findet sich nun zwar in der brahmanischen Theologie auch noch eine theistische Schöpfungstheorie, indem Brahma als persönlicher Gott und Herr (Isvara), nemlich als erste Manifestation des Absoluten oder des unpersönlichen Brahma dargestellt wird, welcher die Weltelemente gestalte und den Seelen entsprechend ihren Verdiensten ihre Körper anweise. Allein da diese Personifikation des Brahma zu einem der Welt gegenüberstehenden Demiurg ausdrücklich auf den im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt „des Welttreibens" (die Stufe der Vorstellung nach moderner Theorie, die Meinung, δόξα, nach Plato) beschränkt und damit die höhere Wahrheit ihr abgesprochen wird, so begreift es sich, daß sie keine tiefere Bedeutung für die religiöse Weltanschauung gewann; wie denn auch der persönliche Brahma im Kultus nie eine Rolle gespielt hat, vielmehr von derberen Göttern, wie wir später sehen werden, völlig überflügelt worden ist.

Diesen verschiedenen, doch sämmtlich von der brahmanischen

Theologie als orthodox anerkannten Theorieen gegenüber haben sich nun aber auch häretische Systeme bei den Indern ausgebildet, welche der Vedantalehre erfolgreiche Konkurrenz machten und für die weitere Entwicklung der indischen Religion von Bedeutung waren. Die wichtigsten unter ihnen sind das Sankhya- und das Yoga-System. Jenes wird auf Kapila, wahrscheinlich eine mythische Persönlichkeit, zurückgeführt und ist jedenfalls vorbuddhistischen Ursprungs. Im Gegensatz zum Monismus der Vedanta ist die Sankhyalehre dualistisch und pluralistisch; sie leugnet das eine Brahma und behauptet als die einzigen ewigen Weltprinzipien die Einzelseelen und die Materie, jene erkennend, aber nicht wirkend, diese wirkend, aber nicht erkennend. Die Seelen sind von Ewigkeit in die Natur eingegangen und haben von ihr die Sinne und Kräfte, welche ihre zunächst unkörperliche Organisation oder ihren Urleib bilden, von dem der jeweilige zeitlich entstandene Leib ihrer sichtbaren Existenzweise zu unterscheiden ist. In dieser Verbindung von Natur und Geist fällt alle Thätigkeit und Veränderung nur der ersteren zu, wobei die Seele sich als ruhig in sichselber verharrender Beobachter verhält. Auch hier ist es bloß eine Täuschung oder Verblendung des Geistes, was ihn an die Natur fesselt und unter deren wechselnden Zuständen leiden läßt, indem er diese, die ihm doch fremd sind, für die seinen hält. Sobald er diesen Trug durchschaut und sich in seinem Unterschied von der Natur und in seiner unwandelbaren Einfachheit erkennt, so ist auch der Zauber, der ihn an die Sinnenwelt fesselte, gebrochen, er ist innerlich frei geworden oder „erlöst". — Gemeinsam ist diesem System mit der Vedantalehre der metaphysische Begriff des Geistes als des abstrakten, bestimmungs- und veränderungslosen einfach Einen, dem die mannigfaltigen und wechselnden Zustände nur durch das Nichtwissen, durch die Täuschung zukommen, deren Aufhebung im wahren Wissen daher der Weg zur praktischen Erlösung ist. Der Unterschied ist nur, daß der Geist hier nicht als die eine Weltseele, sondern als die vielen Einzelseelen gedacht, und daß die Ursache der Täuschung in einer dem Geist gegenüberstehenden Materie (Prakriti) gesucht wird. Sofern nun aber doch auch in der Vedanta dem Brahma die „Maja" wie ein selbständiges, aus jenem logisch nicht zu begreifendes Prinzip gegenübersteht, so lag die Identificirung der Prakriti mit der Maja nahe genug; ebenso ließen sich die Einzel-

seelen mit der einen Weltseele als Emanationen derselben leicht vermitteln. Eine derartige Vermittlung des orthodoxen Vedanta- mit dem ketzerischen Sankhyasystem ist unter anderen das Yoga-system, welches die Einzelseelen als die vielfachen Gefäße oder Erscheinungsformen des einen Geistes denkt und ihm die Natur als Prinzip der Vielheit und des Wechsels zur Seite stellt, also den abstrakten Monismus und Idealismus der Vedanta ohne Aufgabe seines Brahmabegriffs zu Gunsten der gewöhnlichen realistischen Denkweise mildert. Aber auch hier läuft die praktische Tendenz auf dasselbe hinaus, wie in den beiden andern Systemen: durch Abkehr des Geistes von der Natur und durch eine bis zur Ekstase gesteigerte Versenkung in sein einfaches Wesen (Yoga d. h. Andacht) das „Netz der Bethörung" abzuwerfen und zur Erlösung, zur inneren und weiterhin absoluten Freiheit von den Banden des Daseins zu gelangen. Nur wird auf die praktische Seite des Heilswegs, auf Selbstüberwindung, Ertödtung der Leidenschaften und Uebung der Mildthätigkeit hier ein viel größeres Gewicht gelegt, als in jenen beiden Schulen, womit der Weg beschritten ist, auf welchem der Buddhismus die Schultheorieen in religiöse Lebenspraxis umsetzte.

So verschiedenartig die aus der brahmanischen Spekulation hervorgegangenen Systeme in der theoretischen Grundlegung sein mochten, so sehr ist doch allen die praktische Richtung, das ethische Lebensideal gemeinsam; man könnte sie alle als Variationen über ein und dasselbe Thema: über den Weg der Erlösung des Menschen von den Banden der Sinnenwelt bezeichnen. Auch darüber, daß das Endziel dieses Wegs nur durch mystische Gnosis zu erreichen sei, waren im Grunde alle einig; auseinander gingen sie nur in der Art der Durchführung des Prinzips, in der Ziehung der Consequenzen, im schrofferen oder akkommodationsfähigen Verhalten zum gemeinen Leben. Und hier ist es nun wieder höchst bezeichnend für den orthodoxen Brahmanismus, daß er auch in der Ethik ganz ebenso, wie in der Dogmatik, die verschiedenartigen Standpunkte, die sich innerlich eigentlich widersprechen und ausschließen, gleichwohl ganz harmlos als niedere und höhere, exoterische und esoterische Wahrheit neben einander anerkennt, ja die Verknüpfung beider durch Uebergang vom einen zum andern auf bestimmter Lebensstufe geradezu zur Vollständigkeit des Lebensideals wenigstens für den Brahmanen fordert;

gewiß einer der merkwürdigsten Züge des indischen Geistes, ebenso charakteristisch für seine Stärke wie für seine Schwäche, für die Vielseitigkeit und duldsame Weitherzigkeit seines groß angelegten Denkens, wie für den Mangel eines das ganze Leben ausfüllenden und einheitlich gestaltenden positiven sittlichen Zwecks.

Die brahmanische Sittenlehre ist enthalten im sogenannten Gesetz des Manu (ein mythischer Name), dessen Grundzüge noch aus vorbuddhistischer Zeit datiren. Natürlich enthält es, wie alle positiven religiösen Gesetzgebungen, sittliche Gebote, bürgerliche und ceremonielle Statute neben einander und ohne Werthunterschied zwischen ihnen zu machen. Im Allgemeinen aber athmet es den Geist einer soliden und praktischen Sittlichkeit, welche auf lange Zeiten dem Bedürfniß der Menge genügen mochte. Nächst den Ceremonien, welche vor, bei und nach der Geburt jedes Kindes zu geschehen haben, ist die Hauptfeierlichkeit die Einweihung oder Aufnahme der Jünglinge in den religiös-socialen Verband der Kaste durch Anlegung des heiligen Gürtels, ein unter feierlichen Gebeten vollzogener sakramentaler Akt, eine „Wiedergeburt", von welcher die Glieder der drei oberen Kasten den Namen Dvija (Zweimalgeborene) führen. Hierauf soll in der Regel (wenigstens bei den Brahmanensöhnen) ein kürzeres oder längeres Noviciat oder Unterrichtskurs bei einem Brahmanen folgen, worin die Kenntniß des Veda mitgetheilt wird. Erwachsen, soll jeder Inder einen Hausstand gründen und in demselben die dreifachen Pflichten des Hausvaters: gegen die Götter, gegen die Weisen und gegen die Voreltern erfüllen, die gegen die Götter durch Vollziehung der täglichen und außerordentlichen Opfer und Ceremonien, die gegen die Weisen durch Studium des Veda und Pietät gegen die Sitten der Väter, und die gegen die Eltern theils durch Opfer für die Manen theils aber auch durch Erzeugung und Erziehung eigener Söhne. So unerläßlich aber auch, bei Strafe irdischer Exkommunikation aus der Kaste und jenseitiger Unseligkeit, die Erfüllung aller dieser Pflichten erfordert wird, so ist doch dieses werkthätige Leben der bürgerlichen und religiösen Pflichterfüllung noch nicht das höchste sittliche Ideal des Brahmanen.

Ueber der „Heiligkeit der Werke" steht noch die der Beschauung, über der Frömmigkeit „des Gesetzes" die der mystischen Theosophie. Daher mag der Inder, nachdem er seine Hausvaterpflichten erfüllt

und den Sohn seines Sohnes erlebt hat, nach Manus Gesetz sich von der Welt ab- und der ewigen Seligkeit zuwenden. Er verläßt Haus und Familie und zieht sich als Einsiedler in den Wald zurück, um nur noch stiller Beschauung zu leben; an die Stelle aller äußeren Werke, auch der religiösen Ceremonien wie der rituellen Opfer und Festgebräuche, tritt nun die Arbeit an sich selber, die Askese und Contemplation, wodurch man zum „Selbstüberwinder" wird (Sannyasin). Diese Askese wurde zwar von Vielen mittelst körperlicher Kasteiung und Selbstpeinigung (Tapas) betrieben, welche die Befreiung von der Fessel des Leibes bewirken sollte. Aber die vollkommene Weisheit geht auch darüber hinaus; sie weiß, daß auch die frommen Uebungen allesammt noch zu den „Werken" gehören, welche eben schon darum, weil sie Lohn im Jenseits fordern, für die Erlangung der vollen Erlösung und Seligkeit nicht nur unnütz, sondern schädlich sind; daß vielmehr zur vollen Erlösung nur führt die Erkenntniß des eigenen Selbst in seiner Einheit mit dem göttlichen Selbst. Wem die Einsicht in das „Tat twam asi" (das bist du), in die Einheit seines Selbst mit dem ewigen, weder thuenden noch leidenden Brahma, aufgegangen ist, der ist erlöst von den Banden der Existenz, empfindet die Schmerzen seines Leibes nicht mehr als die seinen, ist los von allem Begehren und Wünschen, ist gleichgültig auch gegen alle Werke und Pflichten, die ja nur dem in der Welt Lebenden gelten, kurz er ist innerlich schon dem Dasein völlig abgestorben, das nur äußerlich noch eine Weile fortrollt, wie die Töpferscheibe noch eine Weile sich weiterbewegt, auch wenn sie nicht mehr getrieben wird. Wenn aber dieses Fortbestehen, das vom Wissenden als ein bloßer Schein, als Trug der Maja durchschaut wird, im Tode vollends aufhört, dann tritt die völlige und ewige Erlösung ein, die Lebensgeister des Sannyasin ziehen nicht mehr aus zu neuer Wanderung in weiteren Existenzen, sondern „Brahma ist er und in Brahma löst er sich auf". Diese volle Erlösung (Mokscha) von den Banden der individuellen Existenz ist das Endziel der brahmanischen Ethik, deren esoterisches Lebensideal ebendaher nur sein kann die Weltentsagung des Einsiedlers, der von allem „Welttreiben", vom Leiden und vom Thun, von weltlichen und von religiösen Pflichten sich losgemacht hat und in der mystischen Selbstbeschauung oder in der passiven Vereinigung mit Gott aufgeht. Dem abstrakten Idea-

lismus der esoterischen Dogmatik entspricht der abstrakte Quietismus der esoterischen Ethik; weil der Geist noch nicht als die in der Fülle ihrer Lebensbeziehungen sich selbst entfaltende und schaffend bethätigende (konkrete) Lebensmacht begriffen ist, sondern nur als die leere, unterschieds= und bewegungslose Einheit gedacht wird, so kann folgerichtig seine sittliche Bestimmung nicht in der thatkräftigen Beherrschung und Verklärung der Welt zur Darstellung der göttlichen Vernunft oder zum Reich Gottes gefunden werden, sondern nur in der thatlosen Flucht aus der Welt und Entleerung des Geistes von allem vernünftigen Inhalt, im geistlosen und geistertödtenden Brüten und Träumen des beschaulichen Einsiedlers.

Es ist klar, daß dieses esoterische Lebensideal im vollen Widerspruch mit der exoterischen Pflichtenlehre des brahmanischen Gesetzes steht. Alle jene rituellen Pflichten, welche das Gesetz mit jener geistlos genauen und rigorosen Pedanterie, wie sie jedem Priesterkodex eigenthümlich ist, beschrieben und unter den schwersten Strafandrohungen für Diesseits und Jenseits eingeschärft hat, erscheinen vom Standpunkt des Wissenden aus als völlig werthlos, nichtig, ja schädlich zur Seligkeit. „Erkenne nur das Selbst und hinweg mit allem Andern! es ist allein die Brücke zur Unsterblichkeit!" so lautet der Wahlspruch des „höheren Wissens". (Es lag nahe genug, auch die Unterschiede der Kaste, des Volks, des Geschlechts, alle diese auf dem Zufall der Geburt beruhenden Scheidewände als religiös bedeutungslos zu betrachten; und früher muß diese Consequenz auch im Brahmanismus theilweise gezogen worden sein, da nach den ältesten Upanischads auch Frauen am heiligen Einsiedlerleben Theil genommen haben; aber später, als der Buddhismus im großen Maßstab mit dieser Folgerung Ernst gemacht hatte, wollte die brahmanische Theologie von dieser für sie und ihre Kastenprivilegien so gefährlichen Anwendung des esoterischen Prinzips nichts mehr wissen.) Insofern nun zwar, als das esoterische Lebensideal über die rituelle Gesetzlichkeit und den äußerlichen Werkdienst des brahmanischen Kultus zur Innerlichkeit und Freiheit des religiösen Subjekts führte, lag darin freilich ein Fortschritt von großer Bedeutung und weitreichenden Folgen, welche wir im Buddhismus sich entwickeln sehen werden. Wenn nur nicht mit der Entwerthung des Ceremonienwesens auch die Erfüllung der moralischen Pflichten des socialen Lebens zugleich zur

Werth- und Bedeutungslosigkeit herabgedrückt worden wäre! Wenn nur an die Stelle des niederen und unfreien gesetzlichen Treibens ein wahrhaft höheres geistiges Prinzip als neue, positiv freie und fruchtbare Lebensmacht gesetzt worden wäre! Aber was die esoterische Moral an die Stelle der exoterischen Gesetzlichkeit setzte, war nur die leere, unfruchtbare Negation, das im Grunde egoistische Streben nach Befreiung der eigenen Seele von allen und jeden Banden, auch von den heiligsten socialen Banden der Liebe und Pflicht! So war die esoterische Moral der brahmanischen Erlösungslehre nicht eine höhere Vollkommenheit über der exoterischen Gesetzesmoral, sondern eine Aufhebung aller positiven und lebenskräftigen Moral zu Gunsten eines unfruchtbaren und senilen Quietismus. Wiefern sich dieß im Buddhismus trotz gleicher Prinzipien doch etwas anders gestaltete, werden wir bald sehen.

Die Folie der Erlösungslehre, in welcher zugleich die Wurzel ihrer Anziehungskraft lag, ist die Lehre von der Seelenwanderung, die mit der Metaphysik und Psychologie der brahmanischen Schulen so eng verwachsen ist, daß man versucht sein könnte, sie für ein Produkt der theologischen Spekulation zu halten. Doch wäre dieß schwerlich richtig. An sich schon ist es nicht eben wahrscheinlich, daß eine Lehre der bloßen Schulspekulation so tief in den Volksglauben eindringen und denselben so völlig beherrschen könnte, wie dieß bei der indischen Seelenwanderungslehre thatsächlich der Fall gewesen ist; und dann tritt dieselbe anfangs noch in so einfacher Form auf, daß sie weniger auf spekulativen als auf populären Ursprung hinweist. Die Vermuthung hat daher vieles für sich, daß diese den andern Indogermanen ganz fremde Lehre bei den niederen Stämmen der eingeborenen Bevölkerung heimisch gewesen und von den Indern erst bei fortschreitender Vermischung mit den Eingeborenen allmählich angeeignet und dann von den Brahmanen ihrem eben damals im Entstehen begriffenen System einverleibt worden sei. Jedenfalls kommt sie in den älteren Bestandtheilen des Veda noch nicht vor. Hier herrschte noch die urwüchsig indogermanische Vorstellung, daß die Seelen der Guten nach dem Tod in den Lichthimmel Jama's und Varuna's kommen, wo sie in der Versammlung der Väter bei himmlischem Somatrank ein glückseliges Leben führen, während die Schlechten theils einfach zu Grunde gehen, theils in tiefe Orte der Finsterniß

zusammen mit den Dämonen und Lügengeistern geworfen werden. An der Stelle dieser Vorstellung taucht dann in den Upanischads zuerst die Theorie auf, daß die Schlechten zur Strafe für besondere Verruchtheit wieder in diese Welt zurückkehren und in einer elenden Existenz für ihre Missethaten büßen müssen. Das Neugeborenwerden ist also hier noch bloß eine besondere Form der Strafe an der Stelle der Hölle für einzelne Verbrecher, nicht aber ein allgemeines, in dem Wesen der Seele überhaupt begründetes Gesetz des Daseins. Diese Verallgemeinerung erhielt die Theorie erst im Zusammenhang mit der brahmanischen Spekulation. Nach ihrer Lehre ist eben das, was die Endlichkeit der Einzelseele, ihr Geschiedensein von Brahma und Verwickeltsein in den Strudel der Welt (Samsara) ausmacht, nemlich ihr Begehren (Kama) und Thun (Karman), diese Fessel der individuellen Existenz, auch die Ursache, welche die Nothwendigkeit des Eingehens in immer neue Existenzformen durch immer neue Geburten zu immer neuem Schmerz und immer neuem Tod herbeiführt und zugleich die Qualität des neuen Zustandes, ob hoch oder nieder, glücklich oder unglücklich, bestimmt. „Auf dem Begehren beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er.“ Aber eben diese Endlosigkeit des Werdens und Vergehens, dieses Gefesseltsein an eine Existenz, in welcher jede bestimmte Form gleich unbeständig und hinfällig ist, diese Ruhelosigkeit des Begehrens und Thuns, das doch nie zur Sättigung, zum stillen Frieden kommt, dieß erscheint dem indischen Gemüth als das kardinale Uebel, aus welchem es Erlösung um jeden Preis sucht. Seligkeit ist nur bei dem Einen unwandelbaren Atman, „was von ihm verschieden, das ist leidvoll“. Darum kann die Erlösung von diesem Kreislauf der Existenzen nicht im Thun liegen, welches eben als Bethätigung der begehrenden Einzelexistenz auch deren Erhaltung, der Keim immer neuen Daseins ist; die Erlösung liegt vielmehr, wie wir oben sahen, in der Erkenntniß von der Nichtigkeit alles Begehrens und alles gesonderten Daseins, von der alleinigen Wahrheit Brahma's und der Einheit unseres Selbst mit ihm; damit erst ist der Same zu allen künftigen Neugeburten vernichtet. So bildet der Seelenwanderungsglauben das theoretische Fundament der brahmanischen Erlösungslehre und das praktische Motiv des Erlösungsstrebens.

Aber nicht minder wußten ihn die Brahmanen auch als höchst wirksames Motiv zur Stütze und Einschärfung ihrer exoterischen Gesetzeslehre zu verwerthen. Auf die Verachtung ihrer Kultusmittel, auf jede Verfehlung gegen die minutiösen Vorschriften des immer umfassender gewordenen Rituals werden die Straffolgen in so und so vielen Neugeburten angedroht; unaufhörlich wird der Sünder erinnert, zu bedenken, welche Wanderungen durch jammervolle Existenzen die Seele zur Buße für ihre Sünden antreten müsse, zu gedenken „der künftigen Wiedergeburten durch 10000 Mutterschöße"! Mit solchen Schreckensaussichten gaben sie ihren Forderungen und Ansprüchen Nachdruck und zwangen das Leben des indischen Volks in den Bann ihrer auf den Privilegien der Geburtsstände oder Kasten beruhenden socialen Lebensordnung und ihres pedantisch-rigorosen Priestergesetzes. War es ein Wunder, daß das Gemüth dieses einst so thatkräftigen und lebensfrohen Volkes mit der Zeit verschüchtert und verdüstert, lebensüberdrüssig und todessehnsüchtig wurde? Trost und Heil, wie es eine gesunde Religion einem Volke auch unter gedrückten äußeren Verhältnissen noch immer bietet, hat die brahmanische Religion den Indern im 6. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung nicht mehr gewähren können. An die Stelle der frohen Aussicht auf ein Zusammenleben mit den Vätern und Göttern im himmlischen Lichtreich waren die Schrecknisse endloser Seelenwanderung getreten. Und die lichten erhabenen Gestalten des alten Götterhimmels selber — wohin waren sie gekommen? was war aus ihnen geworden? Wohl figurirten sie noch in den Gebetsformeln des Kultus, aber als Schattenwesen ohne Leben und Kraft, welche ihnen eben der Kultus selber durch den Anspruch einer magischen Gewalt über die Götter ausgesogen hatte. Damit waren thatsächlich die Brahmanen als Inhaber und Vollzieher der magischen Zauberkräfte des Kultus an die Stelle der entthronten Götter der Vorzeit getreten. So wenig aber, wie das opus operatum des Kultus, vermochten auch die Abstraktionen der Schulspekulation, das Brahma und Atman oder auch der Brahma und Içvara oder Pragapati, den verblaßten Glauben an die lebendigen Götter dem Volke zu ersetzen. Der Weg der Erlösung endlich, wenn er auch keinem Glied der oberen Kasten von vornherein ganz verschlossen wurde, war doch mit so vielen äußeren und inneren Schwierigkeiten verknüpft, forderte ein so radikales Abbrechen aller gewohnten

Verhältnisse, forderte auf seiner höchsten Stufe ein so schwieriges, ohne Studium unmögliches Forschen, daß das Betreten dieses Weges dadurch der Menge ganz unmöglich gemacht war. Zur priesterlichen Aristokratie gesellte sich also die Aristokratie der Wissenden (wie im Judenthum zu den Priestern die Schriftgelehrten, im Mittelalter zum Klerus und Mönchthum die Doktoren) — beide nicht geradezu immer und nothwendig zusammenfallend, aber eben doch beide eine Aristokratie von exklusivem, hochmüthigem Charakter, gleichgültig gegen die Masse des Volks und seine von der bestehenden Religion nicht mehr befriedigten geistlichen Bedürfnisse.

So lagen die Dinge in Indien, als gegen Ende des 6. Jahrh. a. C. Einer unter jenen asketischen Weisen, **Gautama Buddha** (d. h. der Erleuchtete, Wissende) mit der Predigt von der Erlösung sich an alles Volk wandte und damit der Stifter der indischen Erlösungsreligion wurde, der ersten Religion, welche die Schranken der Nationalität durchbrochen hat und eine Weltreligion geworden ist. Es ist zwar nicht leicht, aus dem üppigen Sagengewinde, das sich um den Stifter des Buddhismus geschlungen hat, den historischen Kern rein herauszuschälen; aber daß ein solcher vorhanden gewesen, daß Gautama ein wirklicher Mensch und nicht ein mythischer Sonnenheros ist, das kann doch nicht im Ernst bezweifelt werden. Mögen die Indologen Senart und Kern immerhin nachweisen, daß Züge des Sonnenmythus in die Buddhalegenden Eingang gefunden haben, so folgt doch daraus noch lange nicht, daß die ganze Buddhalegende nur Sonnenmythus sei. Mit ebensoviel Grund könnte man auch die Gestalten eines Dietrich von Bern (Theodorich von Verona) oder Karls des Großen oder Friedrich Barbarossas und noch späterer Helden aus der Geschichte streichen und der Mythologie zuweisen wollen, weil in den sie umgebenden Sagenkreis unzweifelhaft auch Züge aus der germanischen Mythologie eingeflossen sind. Mit der Streichung der Person Buddhas aus der Geschichte der indischen Religion würde aber diese selbst unerklärlich. Denn der Buddhismus ist ebensosehr das persönliche Werk Buddha's gewesen, wie das Christenthum das Jesu und der Islam das Mahomet's war; womit doch dort ebensowenig, wie hier, ein wesentlicher Zusammenhang der neuen Erscheinung mit den vorhandenen Elementen des

Zeitbewußtseins ausgeschlossen ist. Die Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Brahmanismus ist so eng, daß es oft nicht leicht ist, die Grenze zwischen beiden zu ziehen; dennoch trat der Buddhismus von Anfang als eine neue, eigenthümliche Religion auf, welche sich ihrer Selbständigkeit dem Brahmanismus gegenüber sehr entschieden bewußt war. Und ebenso entschieden hat sich dieses Bewußtsein von Anfang eben an die Persönlichkeit Gautama's geknüpft, an seine Lehre, sein Vorbild, seine Jüngersammlung; ja man hat sogar einen bestimmten Moment seines Lebens fixirt, wo das neue Licht ihm aufgegangen, wo er zum „Buddha", zum Erleuchteten geworden. Wenn die Sage diesen Durchbruch des Neuen in Form eines visionären momentanen Erlebnisses nach vorhergegangenen schweren inneren Kämpfen darstellt, so spricht gewiß alle Analogie der sonstigen sicher beglaubigten Geschichte dafür, daß sich hierin eine richtige Erinnerung an die entscheidungsvollen inneren Erfahrungen des nach Erleuchtung und Erlösung ringenden Asketen Gautama erhalten hat*). Immer bilden ja die schmerzlichen Kämpfe eines vom Gegebenen nicht befriedigten, vom Zweifel und inneren Zwiespalt zerrissenen, nach Klarheit und Wahrheit ringenden Gemüths die Geburtswehen, aus welchen neues Geistesleben geboren wird.

Und worin bestand nun hier das Neue? Es bestand nicht in einem neuen philosophischen oder theologischen Lehrsystem, von der Art jener, wie sie aus den brahmanischen Schulen hervorgingen, — gegen diese Systeme und Schulen und gegen ihre Bemühungen um Ergründung des Welträthsels trug Buddha vielmehr deutliche Abneigung zur Schau. Ebensowenig bestand das Neue in socialen

*) Vgl. Oldenberg, Buddha S. 112 ff. Dieses lehrreiche Buch wirft überhaupt neue Lichter auf diese interessante Partie der Religionsgeschichte und hellt manchen traditionellen Irrthum auf. Nur in dem einen Punkte kann ich dem verdienstvollen Forscher unmöglich beistimmen, wenn er Buddha zu einem scholastischen Dialektiker macht nach dem Muster der späteren buddh. Theologen oder auch eines Origenes (S. 183). Nicht nur bliebe dabei der Erfolg Buddhas ein in der That unerklärlicher „Zufall" (S. 179), sondern es widerspricht dem auch Alles, was Oldenberg selber über die Lehrweise B.'s in volksthümlichen Gleichnissen und markigen Sentenzen berichtet — Spruchreden, welche nach seinem eigenen Zugeständniß (S. 197) nicht wohl aus demselben Munde mit der scholastisch raisonnirenden Dialektik gekommen sein können, also ein sicherer Beweis gegen die Ursprünglichkeit der letzteren sind.

Reformbestrebungen, in Emanzipation vom Kastenwesen und in Opposition gegen die gesellschaftlichen Rechte der Brahmanen oder Adligen; — nie hat Buddha eine solche Reform versucht oder auch nur als erstrebenswerth bezeichnet; er hatte vielmehr selber unter seinen Jüngern hauptsächlich Söhne der Brahmanen und edlen Geschlechter. Allerdings nannte Buddha die Brahmanen blinde Führer der Blinden, verhöhnte ihr Opferwesen als werthloses Ceremoniel, ihre vedische Schriftgelehrsamkeit als leere Thorheit oder frechen Schwindel; aber alles das hatten auch schon andere Asketen und hatte theilweise die brahmanische Mystik selber auch gethan, ohne daß doch darin ein Angriff auf die sociale Stellung der Brahmanen, die ja nicht ein organisirter und staatbeherrschender Clerus waren, gefunden worden wäre. Der Gegensatz zwischen Buddha und dem Brahmanismus war zunächst nur ein religiöser, für welchen man in Indien immer sehr viel Duldsamkeit hatte; zur bewußten und offenen Feindschaft und Verfolgung kam es erst später, als die buddhistische Kirche mit ihrem Wachsthum an Zahl und Reichthümern den oberen Kasten über den Kopf zu wachsen drohte.

Das Neue bei Buddhas Auftreten war einfach die Predigt der Erlösung für alles Volk und in der Sprache alles Volks. Nicht der Gedanke der Erlösung überhaupt war daran neu, denn wir sahen oben, daß er schon das Leitmotiv der brahmanischen Spekulation und Mystik in den verschiedenen Schulen bildete; auch daß die Erlösung durch Weltentsagung, Selbstüberwindung und durch die den Schleier der Maja durchschauende Erkenntniß vollendet werde, war bei den Asketen (Sramanas oder Sannyasin) schon herrschende Theorie und Praxis. Aber der Weg zu diesem Ziel wurde bei allen Schulen und Sekten bisher so schwer gemacht, daß er immer nur die Sache Weniger sein konnte; die Einen hielten schwere körperliche Kasteiung für die Hauptsache, die Andern tiefe philosophische Meditation über das Atman und seine Attribute oder Attributlosigkeit, über der Welt Schöpfung und Ende oder Anfangs- und Endlosigkeit, über Einzelseele und Allseele, über Wirklichkeit oder Scheinwesen der Materie u. dgl. Von allem dem wollte Buddha nichts wissen. Er erklärte die mühsame Selbstkasteiung für ebenso unnütz zum Heil, unwürdig und nichtig, wie die Ueppigkeit, da durch beide die Seele am rechten Gleichmaß gehindert werde. Ihn kümmerte aber auch

die metaphysische Spekulation über Gott und Welt, Seele und Materie nichts; weder leugnete er sie noch behauptete er sie, — er ließ sie dahingestellt als praktisch bedeutungslos. „Weil es nicht zum Heil dient, weil es nicht zum frommen Wandel, zur Loslösung vom Irdischen, zur Vernichtung des Begehrens, zum Aufhören, zur Ruhe, zur Erkenntniß, zur Erleuchtung, zum Nirvana dient, deßhalb hat der Erhabene es nicht offenbart" — heißt es in Bezug auf alle jene Fragen. Nirgends ist die (jetzt freilich auch bei uns vielfach geforderte) Ausscheidung des Metaphysischen aus der Religion zu Gunsten einer ausschließlich ethisch-psychologischen Betrachtungsweise in solchem Grade durchgeführt, wie eben im Buddhismus; dafür aber ist er auch zu einer Religion geworden ohne Gott und ohne Seele, einer Religion, in welcher das religiöse Mysterium bis zu einem verschwindenden Schatten von möglichem Jenseits zusammengeschrumpft ist, einer Religion, welcher ebendaher die treibende Kraft sowohl zu fortschreitender, sich vertiefender Erkenntniß als auch zu weltüberwindender That völlig abgeht. Denn nur aus den Tiefen des göttlichen Mysteriums fließen die unversieglichen Quellen lebendiger Geisteskräfte; die Quellen, die nur der Oberfläche der Erfahrung entstammen, fließen auch nicht ins ewige Leben. — Doch übersehen wir auch die günstigere Kehrseite nicht! Indem Buddha das Metaphysische der Schulspekulation über Bord warf, hat er die Erlösungsidee aus dem engen Kreis der Schulen ausgeführt und zum Gemeingut für alles Volk gemacht. In dieser Hinsicht scheint es mir höchst beachtenswerth zu sein, daß die Sage unmittelbar nach der ihm gewordenen Erleuchtung den Buddha den Entschluß fassen läßt, den gefundenen Weg der Erlösung auch Andern zu predigen, wobei wieder innere Zweifel, furchtsames Zagen und Widerstreben zu überwinden waren, was in einem doppelten Gespräch sich vollzog: in dem einen redet Gott Brahma dem Buddha ermunternd zu, in dem andern redet der Verführer Mara ihm ab — eine deutliche Versinnlichung der inneren Kämpfe, aus welchen sowohl der Entschluß zum Erlöserberuf wie die Erkenntniß des Erlösungsweges hervorgegangen ist. Daß wirklich dieses beides: die neue vereinfachte Ansicht von der Erlösung und die Gewißheit ihrer Bestimmung für Alle, die Entschließung also, sie Allen mitzutheilen, aufs engste zusammenhing, liegt in der Natur der Sache begründet und hat auch sonst Analogieen,

wie z. B. die Bekehrung und die Berufung zur Heidenmission beim Apostel Paulus. So wurde also der erleuchtete Asket Gautama zum volksthümlichen Prediger, der nicht bloß selber Jünger um sich sammelte, sondern der auch diese wieder aussandte, „zu predigen zum Heil für viel Volks, zur Freude für viel Volks, aus Erbarmen für die Welt, zum Segen, zum Heile, zur Freude für Götter und Menschen!"

Die Lehre Buddhas war von Anfang zusammengefaßt in den „vier heiligen Wahrheiten": vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Sie bilden das stehende Credo der Buddhisten, den Ausdruck des eigenthümlichen religiösen Bewußtseins der Gemeinde, dessen Ursprung sie auf Buddha selbst zurückführt, und zwar auf jene heilige Nacht, wo ihm, da er unter dem Feigenbaum saß und meditirte, das Licht der Wahrheit aufging. Wir haben auch keinen Grund, die Richtigkeit dieser Ueberlieferung zu bezweifeln, wenn auch die nähere Ausführung der vier Wahrheiten in der dialektischen und schablonenhaft systematisirten Form, wie sie später in der Schultheologie üblich wurde, sicher nicht schon von Buddha selber so gegeben worden ist. Leiden und Erlösung — das ist das einfache Grundthema der Lehre Buddhas von Anfang gewesen, so mannigfach auch die Variationen dieses Themas später werden mochten. Eine pessimistische Weltanschauung und eine reizbar empfindsame, wehmüthige, thatlose und leidensscheue, insofern allerdings wesentlich eudämonistische, wenn auch freilich keineswegs egoistische und noch weniger nihilistische Gemüthsstimmung bilden ihre Grundzüge. Es ist ein noch immer weit verbreiteter Irrthum, daß der Buddhismus „Nihilismus" sei, daß er für das wahre Wesen alles Seienden das Nichts und für die Wurzel alles Uebels das Nichtwissen von der Unwahrheit alles scheinbaren Daseins halte. Daß eine solche Theorie des „absoluten Illusionismus," dieser letzte Niederschlag der einseitigsten Abstraktionsthätigkeit, zur volksthümlichen Religion und zur verbreitetsten Religion der Welt werden könnte, müßte in der That als das allerunbegreiflichste Wunder der Welt betrachtet werden. Aber diese Auffassung des Buddhismus beruht auf einer Verwechselung späterer Systeme buddhistischer Gnostiker, die mit dem religiösen Wesen und Ursprung des Buddhismus so wenig zu verwechseln sind, wie die Systeme der christlichen Gnostiker des

2. Jahrhunderts mit der Lehre Jesu. Dieß durch exakt historische Quellenforschung nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst des neuesten Buddha-Biographen Oldenberg (a. a. O. S. 216): „Wer nicht nach den metaphysischen Spekulationen späterer Jahrhunderte, sondern nach dem fragt, was die älteste Ueberlieferung uns als die Predigt Buddhas, als den Glauben jener Gemeinde wandernder Mönche kennen lehrt, wird auch nicht einen Satz dieser Betrachtungen über das Nichts darin wiederfinden. Weder ausgesprochen noch unausgesprochen, weder im Vordergrund noch auch im fernsten Hintergrund des religiösen Denkens stand die Idee des Nichts. Die Sätze der heiligen Wahrheiten zeigen es deutlich genug: wenn diese Welt von den Buddhisten gewogen und zu leicht befunden wird, so ist der Grund nicht der, daß sie ein trügerisches, scheinbares Etwas, in Wahrheit aber das leere Nichts ist, sondern der Grund ist allein, daß sie Leiden und nichts als Leiden in sich birgt."

Daß alles Leben Leiden sei, weil alles Lebendige dem steten Wechsel unterworfen ist, weil Alles nur entsteht, um wieder zu vergehen, und vergeht, um wieder zu neuem Kreislauf des rastlosen Werdens zu erstehen, das ist das unerschöpfliche Thema der buddhistischen Predigt und Theologie, bald in Form poetischer Spruchweisheit als einfache Erfahrungsthatsache hingestellt (so ohne Zweifel von Buddha selbst), bald in strengeren begrifflichen Formen dialektisch erörtert und begründet. „Blumen sammelt der Mensch, nach Lust stehet sein Sinn: wie über ein Dorf Wasserfluthen bei Nacht, so kommt der Tod über ihn und rafft ihn hin; den unersättlich Begehrenden zwingt der Vernichter in seine Gewalt. Aus Freude wird Leid geboren, aus Liebe wird Furcht geboren; wer vom Lieben erlöst ist, für den giebt es kein Leid; woher käme ihm Furcht?" Wie hart beisammen liegt in diesen zwei Sprüchen (aus dem Dhammapada, der ältesten buddh. Spruchsammlung) das Wahre mit dem Falschen dieser Weltanschauung! Auch wir wissen ja, daß die Welt mit ihrer Lust vergehet, und daß wir darum uns freuen sollen, als freuten wir uns nicht, und diese Welt brauchen, als brauchten wir sie nicht (I Cor. 7, 30 f. I Joh. 2, 17); aber wir wissen zugleich, daß, wer den Willen Gottes thut, bleibet in Ewigkeit, daß unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat, und daß die völlige Liebe die Furcht austreibt (I Joh. 5, 4. 4, 18). Diesen Glauben an eine in

der Welt der Vergänglichkeit siegreich ihre heiligen Zwecke durchführende Macht des Guten und diese völlige Liebe, die im Dienste des Guten positiv werthvolle Güter schaffend über alle selbstische Furcht hinaus ist, — sie kennt der Buddhist nicht; daher ist zwar dem naiven Optimismus der natürlichen Weltlust gegenüber sein Pessimismus im Recht; aber sein Irrthum und Unglück ist, daß er nicht über die Negation des Natürlichen zur Position des Uebernatürlichen sich erhebt, daß er nicht im heiligen Willen göttlicher und menschlicher Liebe die weltbezwingende Macht und den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht zu erkennen vermag.

Worin liegt nun, ist die weitere Frage, der Grund des Leidens? Buddha sucht ihn nicht in den metaphysischen Prinzipien der brahmanischen Schulen, in dem Zauber der Maja oder in der Verstrickung der Seele in die Materie; er fragt auch nicht, wie es zum Kreislauf des Werdens gekommen sei und ob derselbe einmal zu Ende gehe? Er stellt sich ausschließlich auf den Standpunkt des leidenden Menschen und fragt nur, wie in dessen Bewußtsein das Leiden entstehe und aufzuheben sei? „Die Wanderung der Wesen hat ihren Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang läßt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, vom Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern." Darin liegt mit der Abweisung der objektiven metaphysischen Frage zugleich schon auch die Andeutung der subjektiven psychologischen Erklärung des Leidens: „es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, der Durst nach Lüsten, nach Werden, nach Macht." Dieser Wille aber, der nach Dasein und Glück dürstet, ist nur so lange wirksam, als er „im Nichtwissen befangen" ist. Insofern ist das Nichtwissen der letzte Grund des Dürstens und Leidens. Das hatte die brahmanische Spekulation zwar auch gesagt, aber sie hatte darunter das Nichtwissen von der Einheit der Einzelseele und der Weltseele oder auch von der Nichteinheit der Seele und der Materie verstanden. Bei Buddha dagegen ist es einfach das Nichtwissen davon, daß alles Leben Leiden ist, weil alles Dasein unter dem Gesetz der Causalität steht, nach welchem Werden und Vergehen sich in endlosem Kreislauf folgen. Beides, daß alles voll Leiden sei, und daß Alles, das Dasein wie das am Dasein haftende Bewußtsein, unter dem Gesetz des kausalen Werdens, der Verkettung von Ursache und Wirkung stehe, beides sind

für Buddha gleichbedeutende Sätze, die zunächst eben nur eine Erfahrungswahrheit ausdrücken sollen. Nun bekommt aber doch dieses Gesetz der Causalität insofern auch wieder eine transscendente Bedeutung, als es auf die Verkettung von Schuld und Schicksal, That und Lohn nicht bloß innerhalb des erfahrungsmäßigen Lebens, sondern auch zwischen diesem und den früheren wie den künftigen Existenzweisen jedes Wesens übertragen wird. Die Lehre von der Seelenwanderung oder den Wiedergeburten und vom Bedingtsein des jeweiligen Geschicks durch Verdienst oder Schuld eines früheren Lebens bildet auch für den Buddhismus das feststehende Axiom, so gut wie für alle brahmanischen Schulen. Damit wird nun aber das Gesetz der Causalität zu einer Macht der sittlichen Weltordnung, zu einer Diesseits und Jenseits, sichtbare und unsichtbare Welt, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfassenden und verknüpfenden richterlich vergeltenden Macht, welcher offenbar ein überempirischer, metaphysischer Charakter zukommt. Nicht das Nichts, wie oft behauptet wird, vertritt also im Buddhismus die Stelle der Gottheit, sondern die den Weltlauf beherrschende Macht des Gesetzes oder der sittlichen Ordnung, nach welcher jede That Samen und jedes Leiden Frucht ist. Atheismus kann man dieß doch nicht unbedingt nennen; es kann ebensowohl Pantheismus heißen, wie der Brahmanismus, nur von anderer Art. Hatte dieser in allem Werden der Welt die (reale oder scheinbare) Erscheinung des einen unendlichen Seins Brahmas gesehen, so kennt der Buddhismus zwar ein solches unendliches Sein nicht, weil er überhaupt kein wirkliches Sein, sondern nur Werden anerkennt; aber doch findet auch er ein Beharrendes in allem Werden, nemlich das Gesetz des Werdens, die unzerreißbare Kette von Ursache und Wirkung, die unverbrüchliche Macht der sittlichen Vergeltung. Man könnte dieß etwa Pantheismus des Prozesses oder auch ethischen Causalismus nennen, der einerseits an Heraklit und andererseits an Fichte's „moralische Weltordnung" (I, 269) erinnert. Merkwürdig ist es immerhin, daß ganz zur selben Zeit, als in Indien dem unendlichen Sein Brahmas das Gesetz des unendlichen Werdens vom Buddhismus entgegengestellt wurde, auch die griechische Philosophie bei dem Gegensatz des eleatischen Ἓν καὶ πᾶν und des Heraklit'schen πάντα ῥεῖ angekommen war; — ein unverkennbares Zeichen dafür, daß es eine gewisse innere Gesetzmäßigkeit ist, welche

das Denken zu diesen Gegensätzen führt — und wieder über sie hinaus!

Das Leiden dauert, so lange das wollende Ich haftet an der Welt des Werdens, die dem Gesetz der Causalität, dem Verhängniß der Unbeständigkeit alles Seins, der Vergänglichkeit alles Glücks unterliegt. Nicht an diesem Thatbestand der Welt ist etwas zu ändern, aber an der Stellung des Ich zu ihr, an dem Bewußtseinszustand des unter ihrer Wandelbarkeit leidenden Menschen. Hört sein Nichtwissen auf, welches den Willen ans Dasein fesselte, erkennt er das Weltgesetz des Werdens, welches alles Wollen zum endlosen Leiden verdammt, so hört sein Wille auf, an den vergänglichen Gestaltungen zu haften; mit der Einsicht in die Ziellosigkeit und Vergeblichkeit alles Begehrens nach Glück erlischt das Begehren selbst und damit ist dann das Leiden zu Ende und tiefer Friede tritt an seine Stelle. In diesem durch die Erkenntniß des Weltgesetzes bewirkten „Erlöschen" des an der Welt haftenden Willens liegt die Erlösung, welche das Endziel, den Angelpunkt der buddhistischen Predigt bildet. Dieß ist der ursprüngliche einfache Sinn des vielbesprochenen Nirvana, welches man so lange nicht versteht, als man dabei zuerst an irgend einen metaphysischen Begriff, an ein Jenseits, sei es das Nichts oder die himmlische Seligkeit, zu denken pflegt, da es doch ursprünglich ein rein immanenter ethischer Begriff ist und den Bewußtseinszustand des erloschenen Begehrens, des nicht mehr an der Welt haftenden sondern zur Ruhe gekommenen Willens bezeichnet. „Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgethan hat, der weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvana, die ewige Stätte ... Wer den unwegsamen schweren Trugpfaden des Samsara (des Kreislaufs des Werdens) entronnen ist, wer hinübergedrungen ist und das Ufer erreicht hat, in sichselbst versenkt, ohne Wanken und ohne Zweifeln, wer vom Irdischen sich gelöst und das Nirvana erlangt hat, den nenne ich einen wahren Brahmanen." Aus diesen und zahllosen ähnlichen Stellen aller buddhistischen Schriften ergibt sich zweifellos, daß das Nirvana nicht irgendwelches im Tode erst zu erreichendes Ziel, sondern die schon in der Gegenwart sich innerhalb des Bewußtseins vollziehende Lösung des Ich von allem Begehren, Wünschen, Hoffen, Fürchten und Leiden ist, der Zustand der Affektlosigkeit, der

dem Buddhisten zugleich als der der Heiligkeit und Seligkeit gilt. Dieß ist die religiöse Bedeutung des Begriffs Nirvana, wie er von Anfang in der Erlösungspredigt allein in Betracht kam und auch später immer im Vordergrund des religiösen Gemeindeglaubens stand. Nur darauf, auf diesen innerlichen Bewußtseinszustand der friedvollen Ruhe der Affektlosigkeit, ist überall das Erlösungsverlangen des Buddhisten gerichtet, keineswegs auf die Vernichtung des Ich. Die übliche Meinung, daß der Buddhismus auf die Erlösung im Nichts hoffe, ist also ebenso ein Irrthum, wie die, daß er an das Nichts als an seine Gottheit glaube; das eine wie das andere ist weder psychologisch denkbar noch auch historisch haltbar*).

Die Frage, was aus dem Ich des Heiligen, der sich im Stand der Erlösung oder des Nirvana befindet, bei dessen Tode werde, ist zwar von den Buddhisten auch nicht unbeachtet gelassen worden, aber sie ist ihnen nie im Vordergrund des religiösen Interesses gestanden, ja sie wurde überhaupt nicht eigentlich als eine Frage von unmittelbar religiöser Bedeutung betrachtet, sondern als eine jener Fragen des bloßen weltlichen Wissens, über welche der Heilige darum nichts geoffenbart hat, „weil es nicht zum Heile dient, nicht zum frommen Wandel, zur Loslösung vom Irdischen, zur Vernichtung des Begehrens, zur Ruhe, zur Erkenntniß, zur Erleuchtung, zum Nirvana dient". Wie also Buddha überhaupt sich zu den metaphysischen Fragen einfach ablehnend verhalten hat, so auch zu der Frage nach der Zukunft des Heiligen, wie dieß ausdrücklich durch die Ueberlieferung eines hierauf bezüglichen Gespräches bezeugt wird, das alle Wahrscheinlichkeit der Echtheit für sich hat. Es ist auch in der That nicht leicht zu sagen, nach welcher Seite hin das Schwergewicht der buddhistischen Weltanschauung gravitire. Die psychologischen Prämissen scheinen allerdings überwiegend auf ein gänzliches Verlöschen des Ich zu weisen, da die Seele als ein aus verschiedenen Elementen, die im Tode sich auflösen, zusammengesetztes Aggregat ohne einheitliches Band, ihr Leben als Resultante des Zusammentreffens verschiedener Wirkungen, sonach ebenso wie die Welt als bloßes Werden ohne beharrendes Sein gefaßt wird. Allein dem steht nun anderer-

*) Man vgl. die wesentlich übereinstimmenden Auffassungen von Max Müller in dem Aufsatz „über den buddh. Nihilismus" (Essays, 2. Aufl. I, 286 ff.) und von Oldenberg, S. 270 ff.

seits doch das ganze Gewicht der Seelenwanderungs- und Vergeltungs-lehre entgegen, welche durchaus nicht bloß eine exoterische Bestimmung, sondern eine Fundamentallehre des Buddhismus von Anfang gewesen ist. Dazu kommt, daß im buddhistischen Kultus Buddha und die vornehmsten Heiligen Objekte der Verehrung waren doch nicht bloß im Sinne von historischen Urbildern, sondern auch als Schutzherren der Gemeinde, von welchen fortgehende Wunderwirkungen erwartet wurden. Nehmen wir dazu Stellen, wie folgende: „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht dieß Ungeborene, Ungewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete, würde es keinen Ausweg geben aus der Welt des Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten ... Die Weisen, die keinem Wesen ein Leids thun, die ihren Leib im Zaum halten immerdar, sie wandeln zu der ewigen Stätte: wer dorthin gelangt ist, weiß von keinem Leid. Der von Güte durchdrungene Mönch, der an Buddhas Lehre hält, wende sich zum Lande des Friedens, wo die Vergänglichkeit Ruhe findet, zur Seligkeit." Den Eindruck, welchen diese und ähnliche buddhistische Sprüche auf den unbefangenen Betrachter machen, wüßte ich nicht besser zusammenzufassen als in dem besonnenen Urtheil von Oldenberg: „Wer auf eine ewige Zukunft scharf und klar verzichtete, würde anders reden; hinter den Schleier des Mysteriums flüchtet sich das Verlangen, vor dem Denken, welches ein ewiges Sein als ein begreifliches hinzunehmen zögert, die Hoffnung auf ein Sein, das höher als Vernunft und Begreifen ist, zu retten".

Gibt es also eine Aufhebung des Leidens, eine schon im Diesseits zu erreichende Erlösung, so fragt es sich, welches ist der Weg zu diesem Ziel? Die vierte der „heiligen Wahrheiten" antwortet darauf: „Es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. In kürzerer Fassung wird der Weg des Heils beschrieben in den drei Stationen: Rechtschaffenheit, Sichversenken, Weisheit. Die Rechtschaffenheit faßt sich zusammen in „alles Bösen Unterlassung, alles Guten Vollbringung und der eigenen Gedanken Bezähmung". Ueberwindung der Leidenschaften, Ergebung in das Geschick, Geduld gegen Beleidiger, Mitleiden mit Unglücklichen, Milde und Wohlwollen gegen

alle Wesen, auch gegen Thiere — das sind die Grundzüge der buddhistischen Moral. Goldene Sprüche, den schönsten unserer Evangelien nicht unähnlich, finden sich zahlreich in ihren Schriften. Doch ist ihr Tugendideal mehr das weibliche der passiven, als das männliche der handelnden Sittlichkeit, wohl geeignet zwar als Quietiv zur Bändigung der rohen Naturtriebe, aber nicht ebenso als Motiv zur Belebung der sittlichen Thatkraft in Ueberwindung und Gestaltung der Welt. Auch die Liebe ist in der buddhistischen Moral, wie hoch sie auch in Theorie und Praxis geschätzt wurde, doch nicht ganz dasselbe, wie die christliche Liebe. Zwar daß die Empfehlung der Wohlthätigkeit oder der Versöhnlichkeit und Großmuth öfters durch Hinweis auf Lohn, auf diesseitige oder jenseitige Vortheile motivirt wird, das wollen wir (um uns nicht dem Vorwurf auszusetzen, daß wir Gleichartiges in verschiedenen Religionen mit ungleichem Maß messen) auch dieser Moral nicht zu hoch anrechnen, sondern auch hier als eine exoterische Einkleidungsform gelten lassen, welche nicht ausschließt, daß doch das religiöse Seligkeitsbewußtsein des inneren Friedens eine Quelle des reinen Wohlwollens, der herzlichen und aufopfernden Liebe werden konnte, wie denn eben in dem Tugendvorbild Buddhas selbst die aufopfernde selbstlose Liebe eine hervorragende Rolle spielt. Aber nicht zu übersehen ist die Schranke, welche die buddhistische Liebe an der Einseitigkeit und Schwäche der ihr zu Grunde liegenden Weltanschauung fand. Wo man keine positiv werthvollen Zwecke, keinen vernünftigen und allgemeinen Inhalt des Willens, keine objektiven sittlichen Güter und Aufgaben der Gesellschaft kennt, wo das sittliche Ideal aufgeht in der leeren Negation, in der Leid- und Affektlosigkeit des Einzelnen, da kann auch die Liebe nicht hinauskommen über das mattherzige Mitleiden mit den Schmerzen Einzelner, kann nicht zur produktiven Arbeit am Gemeinwohl, nicht zur Begeisterung für ideale Güter der Menschheit werden.

Es ist daher ganz begreiflich, daß der eigentliche Kern und Höhepunkt der buddhistischen Moral, zu welchem sich die bürgerliche Rechtschaffenheit nur als Vorstufe verhält, von Anfang in der völligen Weltentsagung des Mönchthums bestand. Denn nur in der völligen Zurückziehung von der Welt, im Verzicht auf Eigenthum, Familie und Beruf war die völlige Loslösung des Ich von allem Haften am Dasein, von allem Wollen und Hoffen möglich; nur hier

war die Muße gegeben zu jener andauernden ausschließlichen Selbstbearbeitung, jener quietistischen andächtigen „Versenkung", welche in ihren höchsten Steigerungen bis zu ekstatischen und visionären Zuständen führte; nur hier war endlich jene höchste Stufe der Erleuchtung und Erlösung zu erlangen, das Nirvana, welches den vollendeten Weisen und Heiligen ausmacht. Wie Buddha selber Bettelmönch war, so bestand also auch seine eigentliche organisirte Jüngergemeinde aus Mönchen und Nonnen, an welche sich die Laiengemeinde als die Gläubigen zweiten Ranges mit laxerer Observanz, aber auch mit geringerem Anrecht auf Heiligkeit und Seligkeit anschloß. Hierdurch bildete sich auch hier wieder ein ähnlicher Gegensatz von exoterischer und esoterischer Moral, wie im Brahmanismus: dem frommen Laien kommt die Erfüllung der weltlichen Pflichten und Uebung guter Werke zu, der Mönch aber, der auf der höheren Stufe der Heiligkeit steht, ist über diese Pflichten hinaus: „er hat Gutes und Böses, beide Fesseln überwunden". So lange nun in der Gemeinde das Propaganda-Streben noch lebendig war, hatten die Mönche doch an der Missionspredigt eine positive Berufsaufgabe, was ihnen vor dem ganz unfruchtbaren und egoistischen Asketenthum der brahmanischen Einsiedler einen großen Vorzug gab. Und sofern hinwiederum die Missionsthätigkeit durch die klösterliche Organisation der Mönche in hohem Grade gefördert wurde, so läßt sich nicht bezweifeln, daß eben diese Institution des Mönchthums, welcher das Brahmanenthum nichts ähnliches an die Seite zu stellen hatte, ein Hauptförderungsmittel für die Ausbreitung des Buddhismus anfangs gewesen ist. Aber dieselbe Institution, die anfangs seine Stärke war, wurde im selben Maße, wie der Expansionstrieb der buddhistischen Kirche zurücktrat, zur hemmenden Fessel jeder gesunden Entwicklung, zur Ursache der inneren Stagnation und des frühzeitigen geistigen Siechthums.

Und gewiß wäre diese lähmende Wirkung des Mönchthums noch viel früher und fataler eingetreten, hätte nicht die buddhistische Kirche an der Persönlichkeit ihres Stifters ein Element volksthümlicher religiöser Erbauungskraft besessen, welches auch durch allen Wust theologischer Scholastik und mönchischer Casuistik nie völlig zu ertödten war. Wie hoch wir auch die vorbereitende Wirkung des Brahmanenthums auf den indischen Volksgeist anschlagen, wie sehr

wir die begünstigenden Einflüsse der äußeren politischen Verhältnisse in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus in Rechnung bringen mögen: der eigentliche innere Hauptgrund ihres großartigen Erfolgs lag doch unzweifelhaft darin, daß diese Religion, als die erste in dieser Art, nicht mit Naturmythen und Ceremonien, aber auch nicht bloß mit Sittengeboten und Schuldogmen, sondern mit dem lebendigen Zauber eines persönlichen Lebensbildes von edler Würde und Anmuth sich an die Herzen der Menschen wandte. Die Sprüche, die Gleichnißreden, die schlichten Gespräche, welche die Ueberlieferung der Gemeinde von ihrem Stifter erzählte, waren auch für die Einfältigen, welche für brahmanische oder buddhistische Schultheologie wenig Sinn und Interesse hatten, verständlich und eindrucksvoll. In diesem Bild eines unendlichen Wohlwollens, welches von allen Vorurtheilen der Kasten- und Schularistokratie frei, die Botschaft der Erlösung „zur Freude für alles Volk" verkündete und sein Gesetz zu einem „Gesetz der Gnade für Alle" machte, fand das arme hilfsbedürftige Volk wie der wahrheitsuchende Brahmane das gemeinsame Panier, vor dem sie in Verehrung sich beugen, zu dem sie in Liebe sich bekennen, dem sie in Gehorsam nachfolgen konnten.

Es war natürlich, daß die dankbare Verehrung der Gemeinde, welche in der Persönlichkeit ihres Stifters nicht bloß den Urheber, sondern auch die Verkörperung ihres religiösen Ideals erblickte, dieselbe mehr und mehr über die gewöhnlichen menschlichen Dimensionen hinaushob und zuletzt geradezu zum Objekt des Kultus erhob — eine „Vergötterung", die auf indischem Boden um so leichter sich vollziehen konnte, da schon längst durch Degradirung der alten Volksgötter und Erhebung der menschlichen Heiligen zu Besitzern göttlicher Wundermacht die Grenzlinien zwischen Göttlichem und Menschlichem durchaus fließende geworden waren. So wurde auch Buddha eigentlich nur zum Höchsten unter den „Heiligen" erhöht, der aber als Solcher freilich im Glauben seiner Gemeinde hoch über den alten Volksgöttern (welche übrigens nicht geleugnet werden) steht und geradezu als „Gott der Götter, Vater der Welt, aller Kreaturen Erlöser und Regierer" im liturgischen Gebet angerufen wird, somit völlig die Stelle der Gottheit für den Kultus vertritt. Eine natürliche Folge hiervon war es, daß die Erinnerung an sein irdisches Leben sich mit einem reichen Kranze von Wunderlegenden umwunden

hat; daß ferner seine Reliquien und Bilder als Medien seiner segensreichen Wunderkräfte zu Gegenständen eines mit der Zeit sehr sinnlichen Kultus wurden, und daß die Stätten seines irdischen Weilens sich mit Tempeln und Klöstern bedeckten, welche Ziele der Wallfahrten der Gläubigen bildeten. Endlich liegt es ganz in der Art des buddhistischen Denkens, daß Buddhas historische Erscheinung nicht als die einzige, sondern als ein Glied in der Reihe von gleichartigen Erscheinungen vergangener und künftiger Buddhas gedacht wurde, über deren Zahl, Zeit und Attribute die Lehren der verschiedenen Schulen differirten.

Eben dieß war nun der Punkt, wo der Brahmanismus, um sich des siegreichen Vordringens des Buddhismus zu erwehren, ihm mit der Zeit erfolgreiche Concurrenz zu machen wußte. Von den alten indischen Göttern hatten sich nur die zwei: Vischnu und Siva, die früher als Sonnen- beziehungsweise Windgottheiten untergeordnete Rollen gespielt hatten, im Volksbewußtsein lebendig erhalten und — wahrscheinlich nicht ohne mitwirkende Einflüsse der eingeborenen Landeskulte — eine dominirende Stellung errungen. Wollten die Brahmanen nicht allen Boden im Volk verlieren, so blieb ihnen daher nichts übrig, als diese beiden volksthümlichen Göttergestalten ihrem Priestergott Brahma an die Seite zu stellen und mit ihrem theologischen System in der Art zu vermitteln, in welcher immer der Pantheismus sich mit dem Polytheismus zu verständigen wußte: daß sie die drei besonderen Götter als verschiedene Manifestationen des Einen Urwesens Brahma auffaßten. Anfangs waren die Funktionen unter dieser Dreiheit durchaus nicht regelmäßig vertheilt, sofern jeder derselben als schöpferische Lebenskraft galt, Siva zugleich allerdings auch als verderbliche Todesmacht. Erst sehr spät, als man die Dreiheit schulmäßig zu systematisiren suchte, wurde dann dem Brahma die Schöpfung, dem Vischnu die Erhaltung und dem Siva die Vernichtung der Welt als Specialfunction zugetheilt, wenigstens in der Schuldoctrin; im Volke dagegen treten bis heutigen Tags Vischnu und Siva (Mahadeva = großer Gott) als die lebens- und machtvollsten Göttergestalten weitaus voran.

Besondere Wichtigkeit bekam für den späteren Brahmanismus Vischnu durch seine Inkarnationen oder „Avataren“ (Herabkünfte).

Dieselben sind sehr zahlreich und von verschiedener Art; im höchsten Sinn ist eine Avatara nicht bloß eine vorübergehende Erscheinung der Gottheit (Theophanie), ebenso wenig Erzeugung eines Halbgotts durch Verbindung eines Gottes und eines Menschen, sondern es ist „die zugleich mystische und reale Gegenwart des höchsten Wesens in einem menschlichen Individuum, welches beides ist, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch; und diese innige Einigung der beiden Naturen wird vorgestellt als fortdauernd über den Tod des Individuums, in welchem sie sich verwirklicht hat, hinaus; kurz, es ist ein Mysterium, in dessen Betrachtung spekulativ angelegte Geister sich vertiefen können nach Belieben, während die Menge sich damit begnügt, hierin so wohlfeile Befriedigung ihrer religiösen Instinkte zu finden, wie nur je der Anthropomorphismus, ja selbst Zoomorphismus, verbunden mit gröbster Idolatrie sie gewähren kann.“ *) Mehrere der Avataren Vischnus sind sicher nichts anderes als Mythen oder Reste von Mythen (Märchen) aus dem Gebiete der Sonnengottheiten; ob dieß auch bei der wichtigsten derselben, bei Krischna der Fall sei, ist zur Zeit noch eine offene Frage. Einerseits scheint zwar sicher zu sein, daß in der Krischna-Legende sich mehrfache Züge von Feuer-, Licht- und Sturm-Mythen vorfinden; aber dieß ist, wie wir oben bemerkten, auch in der Buddha-legende und in noch viel späteren Sagengruppen der Fall, deren historisch-menschlicher Kern doch außer Zweifel liegt. Andererseits ist zwar sicher, daß in dem indischen Heldengedicht Mahabharata Krischna völlig die Rolle eines menschlichen Helden von so massiver irdischer Individualität, wie nur je einer der Helden Homers oder der Nibelungensage spielt; aber ob wir in dieser Gestalt einen historischen Helden im Anfangsstadium seiner erst werdenden Apotheose und noch vor seiner Identifikation mit dem mythischen Sonnengott vor uns haben, oder aber schon das letzte Ergebniß des epischen Anthropomorphisirungsprozesses, wodurch der mythische Sonnengott sich zum Sonnenheros der Heroensage verdichtete: das eben ist die Frage, deren Entscheidung hier so schwierig ist, wie bei allen ähnlichen Gestalten der Heroensage, deren Art es eben ist, zwischen Göttermythus und Geschichtssage eine unbestimmt schwebende Mitte zu bilden. Wie nun aber auch jene Frage entschieden werden möge,

*) Barth, Rel. of India, 170.

sicher ist jedenfalls, daß an der Gestalt des derben Helden Krischna, der als Inkarnation Vischnus galt, die brahmanische Religion ein wichtiges Analogon und Surrogat für die Rolle, welche die Person Buddhas im Buddhismus spielt, gewonnen hat. Wie dieser in seinem Buddha, so hatte der Brahmanismus jetzt in seinem Krischna eine menschliche Heilandsgestalt von bestimmten anschaulichen Zügen. Wie jener nur der letzterschienene unter den vielen Buddhas der Vergangenheit sein sollte, so auch Krischna nur eine der vielen Inkarnationen Vischnus, welche sich immer wiederholen sollen, so oft die Noth der Welt das Erscheinen eines göttlichen Heilandes erfordere. Neben dieser äußeren Verwandtschaft ist freilich auch der tiefgehende Unterschied nicht zu übersehen: So weit der rohe Krischna hinter Buddha's sittlicher Reinheit zurücksteht, so sehr hat er dafür vor ihm die volksthümliche naturwüchsige Frische und Kraft und den Zusammenhang mit der noch immer lebendigen mythischen und epischen Volkssage voraus — ein Vorzug, der ohne Zweifel von großem Einfluß auf den definitiven Sieg des Brahmanismus über den Buddhismus auf indischem Boden gewesen ist.

So stellt denn die indische Religion in ihrem letzten und seit mehr als einem Jahrtausend kaum veränderten Entwicklungsstadium ein ebenso merkwürdiges wie unerfreuliches Gemisch dar, in welchem grobe Mythologie und sinnlicher, mit grausamen Bräuchen verbundener Bilderdienst, wie er zum Sivakult gehört, die Hauptmasse bildet; darüber schwebt der verschwommene Pantheismus der brahmanischen Spekulation, deren Scholastik auch für die wüstesten Auswüchse der Volksreligion einen Platz im System ausfindig zu machen weiß; und nur als leise Unterströmung läßt sich noch eine Nachwirkung der besseren Züge des Buddhismus, seines sinnigen Denkens und zarten milden Fühlens, wahrnehmen.*)

Zur indischen Religion der Weltentsagung und der affektlosen Ruhe bildet den äußersten Gegensatz die persische Religion des Weltkampfes und der rastlosen Thatkraft.**) Die Iranier waren die nächsten Vettern der Inder, hatten mit diesen am längsten in der

*) Barth, a. a. O. 139.

**) Die Literatur zur persischen Religion s. bei Tiele, Compendium, 184 bis 186.

gemeinsamen Urheimath zusammengewohnt, theilten mit ihnen alle wesentlichen Elemente der arischen Naturreligion: dennoch ging nach der beiderseitigen Trennung die religiöse Entwicklung der Iranier in ganz anderer, ja entgegengesetzter Richtung, als die der Inder — eines der schlagendsten Beispiele für den tiefgehenden Einfluß der äußeren Natur- und Geschichtsbedingungen eines Volks auch auf seine religiöse Entwicklung. Der allgemein indogermanische Dualismus zwischen den Licht- und Lebensgöttern und den Dämonen des Dunkels und Todes wurde in Ost-Iran durch die zwischen Schneegebirge und Sandwüsten eingekeilte Lage des Landes noch in einer Weise verschärft, wie sie sich ähnlich nur bei den Nord-Germanen wiederholen mochte, wo dann auch die religiösen Ideen einen zum Theil analogen Charakter bekamen, wie bei den Iraniern. Daß nun aber jener gemeinsam indogermanische und noch durch Lokalgründe gesteigerte natürliche Dualismus bei den Iraniern zu einem ethischen Dualismus wurde, welcher die ganze religiöse Weltanschaunng und sittliche Lebensrichtung beherrschte, das ist ohne Zweifel das Werk des Reformators Zarathustra gewesen, auf dessen von Gott empfangene Offenbarung die älteste Religionsurkunde der Perser, der Zendavesta, ihre Religion zurückführt. Obgleich uns über seine Lebensgeschichte nur einige dürftige Legenden überliefert sind und obgleich wir nicht einmal das Jahrhundert seiner Wirksamkeit kennen (nur daß sie vor dem 8. Jahrh. v. C. angesetzt werden muß, läßt sich mit einiger Sicherheit behaupten), so werden wir doch an der Geschichtlichkeit seiner Person schon aus dem einfachen Grund nicht zweifeln dürfen, weil uns ohne diese jede Handhabe fehlen würde zur Erklärung der Entstehung jener Religion, welche von Nordost-Iran (Baktrien oder Medien) zu den Persern gekommen und mindestens von Darius Hystaspes an bei diesen Staatsreligion gewesen ist.

Das Eigenthümliche der Reform Zarathustra's scheint darin bestanden zu haben, daß er die entgegengesetzten Geister der iranischen Naturreligion in zwei feindliche Reiche unter je einem geistigen Oberhaupt zusammenfaßte und durch die erhabene Vorstellung vom Wesen des guten Gottes und Weltschöpfers dem Monotheismus ganz nahe kam. Er benannte den höchsten unter den guten Geistern (Spentomainju) mit dem auszeichnenden Eigennamen: Ahura-mazda d. h.: hochweiser Geist oder Herr, und daher heißen die Anhänger dieser

Religion Mazda-Verehrer. Ahura ist im Zend dasselbe Wort, wie das indische Asura, welches für die lebendigen Götter überhaupt, vorzugsweise aber für die lichten Himmelsgötter Varuna und Mitra gebraucht wurde; da nun ganz ähnlich, wie in den Veden diese beiden, so auch im Avesta Ahura-Mithra zu einer Doppelgottheit verbunden werden, so läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß dem zarathustrischen Gott Ahuramazda eine iranische Himmelsgottheit von wesentlich gleicher Art, wie Varuna, zu Grunde gelegen haben wird; wie in den Veden der lichte hohe Himmelsgott Varuna vorzugsweise zum Träger göttlicher Erhabenheit und Heiligkeit wurde, ebenso mag sich für Zarathustra das lichtreine Wesen des arischen Himmelsgottes, durch die Folie der verderbendrohenden Geister des Dunkels noch gehoben, zum überweltlichen Schöpfergott und Urquell alles Guten verklärt haben. In erhabenen Hymnen, den hebräischen Psalmen vergleichbar, wird Ahuramazda gepriesen als der Schöpfer und Erhalter und alleinige Herr der Welt, als das Urbild des Menschen, den er nach seinem Sinn mit Vernunft ausgestattet; sodann aber besonders auch als der Geist der Offenbarung, des Lichtes und der Wahrheit, des heiligen Gesetzes und Wortes, welches er dem Zarathustra gegeben als siegreiche Waffe zur Ueberwindung der bösen Geister.

Aber so hoch diese monotheistische Gottesidee über die Naturreligion sich erhob, so ließ sich doch das Band, das sie noch mit dieser verknüpft hielt, nicht völlig abstreifen. Die alten Naturgötter blieben neben Ahura in Geltung als die unmittelbaren Kämpfer wider die bösen Geister, während Ahura selber nicht persönlich in den Kampf eintrat. Um sie nun mit der Monarchie Ahuras zu vermitteln, wurden sie zu dessen Geschöpfen und Dienern gemacht und nahmen also eine ähnliche Stellung ein wie die biblischen Engel. Indessen leuchtet ihre alte Selbständigkeit noch immer durch, wenn einzelne von ihnen (z. B. Homa) als die selbstgeschaffenen bezeichnet werden, oder wenn Ahura z. B. von Mithra und dem Sterngeist Tistrya (Sirius) sagt, er habe sie so groß gemacht, daß sie anzubeten und zu verehren seien, wie er selbst. Mit diesen degradirten alten Göttern wurden dann von der priesterlichen Spekulation, die das System des Mazdaismus ausgebildet und den größeren Theil des Avesta verfaßt hat, auch neue Idealgestalten, personificirte Abstrak-

tionen, zu einem engeren und weiteren Kreis himmlischer Wesen zusammengestellt. Der engere Kreis bildet den unmittelbaren Hofstaat Ahuras und besteht aus den sechs „heiligen Unsterblichen" (Ameschaspenta oder Amschaspans), welche mit ihm zusammen die sieben Erdgürtel beherrschen. Es sind folgende: Vohu-mano, der gute Sinn, Schutzgeist der Menschen und später auch der Thiere; Ascha-vahista, die beste Reinheit, Genius des Feuers und Bekämpfer der Krankheit und des Todes; Kschathra-vairya, die erwünschte Herrschaft, Herr der Metalle und des Reichthums; Armaiti, Erdgeist und zugleich Geist der Weisheit und der Frömmigkeit; endlich Haurvatat und Ameretat, Ueberfluß und Unsterblichkeit, Genien der Gesundheit und Lebensfreude, zugleich der Pflanzen und Gewässer. — Man sieht, wie bei allen diesen Geistern eine sinnliche und eine abstrakte Bedeutung sich verbindet; es wäre interessant zu wissen, welche die abgeleitete und welche die ursprüngliche gewesen? aber diese Frage ist zur Zeit noch nicht mit Sicherheit zu beantworten. Vielleicht verhält es sich damit bei den einzelnen verschieden; bei Armaiti dürfte die Ursprünglichkeit der Naturbedeutung wahrscheinlich sein; sie kommt übrigens auch bei den Indern in derselben Doppelbedeutung als Erdgeist und Genius der Weisheit vor, gehörte also schon dem alt-arischen System an.

Einen weiteren Kreis höherer Geister guter Art bilden die „Ehrfürchtigen" (Yazatas), ebenfalls theilweise Reste der alt-arischen Mythologie und theilweise neue Gebilde idealer Art. Obenan steht unter den ersteren Mithra, der Lichtgott, der zum Gott der Wahrheit und des Rechts wurde, wie in den Veden Varuna-Mitra; dann der Feuergott Nairyo-sanha (in den Veden ein Beiname Agni's), der Bote zwischen Göttern und Menschen; der Wassergott Apam-napat (Neptun); der Sterngeist Tistrya; besonders Haoma, der Gott des Unsterblichkeitstrankes (vedisch Soma); endlich die räthselhafte Anahita Ardvicura, die „Fleckenlose Hohe", die ihrem Namen nach gut indogermanisch, ihrem Wesen nach aber ganz semitisch oder vorsemitisch-akkadisch zu sein scheint, da sie ganz das Abbild von Mylitta-Aschera, der üppigen Liebes- und Geburtsgöttin ist. Zu diesen der Naturmythologie entstammenden Yazatas kommen dann noch ideale Personifikationen hinzu, unter welchen die interessantesten sind: Ahuna-vairya, das Gebetswort, mit welchem Zarathustra die bösen Geister schlug, später als Honover zu einem persönlichen Logos oder Schöpfer-

wort verselbständigt, ähnlich wie aus dem vedischen Gebetswort Brahma erwachsen ist; der höchste aber unter den Yazatas ist Sraoscha, die Personifikation des Hörens und Erhörens, also des Kultus, dessen Gründer und Vorbild er ist, sofern er durch das Gebetswort die bösen Geister schlägt, dann aber auch der Genius des frohen Gehorsams und der Wachsamkeit, dieses erweiterten Gottesdienstes. Auch hier wieder muß es als eine noch offene Frage dahingestellt bleiben, ob Sraoscha ursprünglich mythischer Kampfgenosse Mithra's gewesen und von da aus durch Vergeistigung seiner Naturbedeutung zu seiner geistlichen Ritterschaft und Mittlerschaft gekommen sei, oder ob letztere das ursprüngliche und die Verbindung mit Mithra als dem Schutzgott der Wahrheit und Gerechtigkeit später hinzugekommen sei?

An die Yazatas schließen sich in absteigender Stufenfolge zuletzt die Fravaschis an, die Genien oder Geister, welche das innere Selbst und das unsterbliche Theil jedes göttlichen oder menschlichen Wesens bilden, welche bei Menschen nicht bloß den Tod des Leibeslebens überdauern, sondern auch vor der Geburt schon präexistiren und sogar während des Lebens von der sichtbaren Person als deren unsichtbarer Schutzgeist unterschieden werden. In manchen Gebeten werden die Fravaschis der Amschaspans und Yazatas mit denen der heiligen Männer des Gesetzes (z. B. Zarathustras) und der nächsten Angehörigen, zuletzt mit dem der eigenen Seele zusammengestellt und angerufen; ebenso ist auch von dem heiligen Fravaschi Ahuras, dessen Seele das heilige Wort der Offenbarung sei, die Rede. — Es ist diese Lehre eine Eigenthümlichkeit der Perser, die sich ähnlich nur beim italienischen Zweig der Indogermanen ausgebildet findet, wo ihre letzten Consequenzen uns in der Form des Cäsarenkultes, von dem man auch in Persien nicht sehr fern war, wieder begegnen werden. Zu ihrer Erklärung hat man an animistische Einflüsse einheimischer Kulte gedacht; das mag wohl sein; doch liegt es vielleicht noch näher, an ethische Motive zu denken. Oder sollte es ganz Zufall sein, daß gerade bei den beiden hervorragend kriegerischen und politischen Völkern, welche die größten und dauerhaftesten Weltreiche des Alterthums gründeten, die „Genien" eine so große Rolle spielten? Sollten wir nicht in dieser Hypostasirung des „Selbst" einen Ausdruck des energischen, ziel- und kraftbewußten Selbstgefühls der erobernden

Parsen und Römer finden dürfen, wie umgekehrt Indiens quietistische Passivität in der dortigen Leugnung des selbständigen Ich sich ausdrückt? Ich gebe dieß nur als Hypothese, aber immerhin dürfte sie Beachtung verdienen.

Diesem ganzen Reich der guten Geister, die sich in dreifachem Kreise, als Amschaspans, Yazatas und menschliche Fravaschis, um das monarchische Haupt Ahuramazda schaaren, steht nun gegenüber das Reich der bösen Geister, der Daevas (die Devas der Veden sind hier zu feindlichen Dämonen geworden), die ebenfalls ihre monarchische Spitze haben an Anromainyus oder (neupersisch) Ahriman, dem „angreifenden Geist". Auch unter den bösen Geistern finden sich Gestalten der arischen Naturmythologie, wie der bekannte Wolkendrache Azhi Dahak, neben Personifikationen von abstrakten Begriffen (Lüge, Aerger, Unkeuschheit u. a. Untugenden). Wie die guten Geister im himmlischen Licht, so wohnen diese bösen im Dunkel des Westens und Nordens und in der Unterwelt. Die Erde, als Mittelregion zwischen Himmel und Unterwelt ist der Schauplatz des Kampfes beider Geisterreiche. Alles Uebel der Welt, sowohl natürliches wie sittliches, ist Wirkung der Daevas. Nachdem Ahura durch sein gutes Wort die Welt der guten Wesen in 365 Tagen geschaffen hatte, hat Ahriman in diese gute Welt alle Uebel hineingebracht: zum Licht hat er das Dunkel, zur fruchtbaren Erde die dürre Wüste und die kalten Schneegebirge, zu den Fruchtpflanzen die Giftpflanzen, zu den nützlichen Thieren die Raubthiere und das Ungeziefer, zu Gesundheit und Leben die Krankheit und den Tod hinzugeschaffen, insbesondere aber auch die Menschen zur Lüge, Trägheit, Unreinheit und aller Sünde verführt. Sein Werk und Wesen ist also durchaus dem des guten Gottes Ahuramazda entgegengesetzt und feindlich. Gleichwohl ist Ahriman im älteren Mazdaismus keineswegs dem Ahuramazda als ebenbürtiger Gott koordinirt; er ist nicht, wie dieser, selbständiger Schöpfer, sondern nur Verderber der guten Schöpfung; er ist nicht Gegenstand irgendwelcher Verehrung, die nur Ahura gebührt, wohl aber Gegenstand der steten Bekämpfung, an welcher mit den himmlischen Geistern die guten Menschen sich zu betheiligen die Aufgabe haben. Wer in diesem Kampfe seine Schuldigkeit gethan, dessen Seele kommt nach dem Tode glücklich über die verhängnißvolle Brücke Tschinwat und wird von Sraoscha in den Himmel geleitet, die Andern

dagegen, welche durch ihre Schlechtigkeit oder Trägheit die Sache Ahriman's gefördert haben, werden hinabgestürzt in die Abgründe der Unterwelt, wo sie von den Dämonen gepeinigt werden, bis sie aus dem großen Weltbrand des Endgerichts geläutert hervorgehen.

Denn ein Ende wird der große Weltkampf einmal haben, so gut wie er einst einen Anfang gehabt hat. Nach Verfluß von 3000 Jahren von Zarathustra's Offenbarung an gerechnet, erwartet die persische Eschatologie die Ankunft des „Heilandes" Saoschyas (Sosios), welcher von einer jungfräulichen Mutter geboren und vom heiligen Geist Zarathustra's empfangen, also gewissermassen dessen zweite Ankunft sein soll. Mit ihm beginnt dann die allgemeine Weltzerstörung im Feuer, in welchem alles Schlechte zusammen mit den bösen Geistern vernichtet wird. Darauf erneuert Saoschyas die Erde, weckt die Todten auf, die mit neuem reinem Leib auferstehen; auch die Sünder nehmen, nachdem sie durch die vorangegangene Läuterung gereinigt worden sind, an der allgemeinen Auferstehung zu neuem seligen Leben Theil. Hiemit beginnt die letzte Weltperiode, in welcher wieder ebenso, wie in der ersten, dem Kampfe vorangegangenen, Ahuramazda allein regieren wird und alles Uebel und alle Sünde aus der Welt verschwunden, Alles reines schattenloses Licht und ewiges wandelloses Leben sein wird.

In die Mitte aber zwischen diesen idealen Endzustand und den ebenso idealen Urstand, in welchen beiden das Reich Gottes und der guten Geister die alleinige Wirklichkeit ist, fällt die Periode des Zwiespalts und Kampfes, welche die Geschichte des jetzigen Erdenlebens ausfüllt. Zu der Entzweiung der ursprünglichen friedlichen Einheit mußte es im Anfang der Geschichte kommen, weil nun einmal außer Ahuramazda und seinen guten Geistern auch Ahriman und seine böse Schaar existirte. Woher diese gekommen? Darauf gibt die persische Dogmatik keine Antwort; weder ist Ahriman (wie der Teufel der christlichen Dogmatik) ursprünglich ein guter von Ahura geschaffener Geist gewesen, der durch eigenen Abfall erst zum Gottesfeind geworden wäre; noch aber auch sind Ahura und Ahriman Zwillingsbrüder, die aus einem gemeinsamen höheren Prinzip, der Zeruana Akarana (endlosen Zeit) entsprungen wären, wie eine der Sassanidenzeit angehörige Spekulation den mazdaischen Dualismus verbessern wollte, in Wahrheit aber verschlechterte. Vielmehr sah der mazdaische

Glaube in Ahura selbst das oberste Prinzip, die ursprüngliche alleinige, insofern absolute Gottheit, welche zwar durch die — nicht weiter erklärte — Existenz Ahrimans eine gewisse Beschränkung erfährt, aber doch nur eine relative und accidentielle, sofern ja die feindliche Opposition einen Anfang hatte und ein Ende haben wird, somit nur als zeitliches Zwischenstadium und Durchgangsmoment zwischen die vor- und nachgeschichtliche unbeschränkte Herrschaft Ahuras mitteninnetritt. Den Widerspruch des in Ahriman personificirten Uebels mit der Absolutheit des guten Gottes hat also der Parsismus zwar nicht kausal zu erklären, wohl aber teleologisch zu lösen gesucht, indem er eben die Weltgeschichte als das Mittel betrachtete, durch welches der nun einmal thatsächlich vorhandene Zwiespalt der Prinzipien zum Austrag und die im Wesen Ahuramazdas geforderte wie verbürgte Unbeschränktheit seiner Weltherrschaft zum wirklichen Vollzug gebracht werden soll. Der Parsismus hat wie der Brahmanismus nach der Absolutheit Gottes gestrebt; aber während dieser mit dem Opfer der Weltwirklichkeit doch nur eine starre und todte Unendlichkeit des Einen Seienden erkaufte, hat der Parsismus die Unbeschränktheit Gottes als das in der realen Welt sich realisirende Ideal, als das durch Thaten, nicht durch Abstraktionen, zu lösende ethische Problem der Geschichte, nicht der Spekulation betrachtet.

Damit bekam auch die praktische Religiosität des Parsismus einen ganz anderen Charakter als in Indien. Der Kultus behält dort seine altvedische Einfachheit: ohne Bilder und Tempel und fast ohne Opfer, außer der uralten Somaspende, vollzieht er sich vorzüglich durch Anzünden von reinem Feuer und durch Hymnen, deren Worten auch hier eine zauberkräftige Wirkung zur Ueberwindung der feindlichen Geister beigelegt wurde. Wichtiger aber noch als kultisches Ceremoniel ist dem Mazdagläubigen der praktische Gottesdienst des sittlichen Lebens: Reinheit der Gesinnung und Reinlichkeit des Leibes, Wahrhaftigkeit des Worts und Tapferkeit der That — das sind die Hauptwaffen zur Ueberwindung des bösen Geisterreichs, zur Förderung der Sache Ahuramazdas. Das ganze sittliche Leben des Menschen, seine Pflege des eigenen Leibes, Kulturarbeit in Bebauung des Bodens, Züchtung von Thieren, Mehrung des Nahrungsstandes, dann seine Ehe, Kinderzeugung und -Erziehung, sein gesellschaftlicher Anstand, seine bürgerliche Tüchtigkeit und kriegerische Tapferkeit — das

alles bekommt eine religiöse Bedeutung, sofern es Mittel werden soll, um Ahuras Reich zu fördern und des Feindes Macht und Herrschaft, die im natürlichen und sittlichen Uebel gleichermaßen sich erweist, zu mindern und zu schwächen. Wird dabei auch freilich noch kein Unterschied gemacht zwischen sittlich inhaltvollen, wesentlichen Pflichten und bloßen statutarischen Formen (z. B. Reinigungsbräuchen), so ist es doch im Ganzen eine gesunde Sittlichkeit, zu welcher die zarathustrische Religion die ihr zugethanen Völker erzog, und es ist nicht zu bezweifeln, daß ihr Einfluß wesentlich zur Gründung und Erhaltung der medisch-persischen Weltmacht beigetragen hat.

Am nächsten verwandt mit der persischen ist die germanische Religion. Auch sie hat zu ihrem Mittelpunkt den Kampf der guten welterhaltenden Götter mit den feindlichen Elementarmächten, und dieser in der Naturmythologie wurzelnde Dualismus erhielt auch hier, wenigstens bei den Nordgermanen oder Skandinaviern, später eine ethische Wendung, wodurch der jährlich wiederkehrende Naturprozeß zum bedeutungsvollen Weltdrama verallgemeinert wurde, in welchem sich mit den Naturbildern ethische Motive und religiöse Ahnungen tiefsinnig verwoben.

Von der alten indogermanischen Mythologie hat die germanische Göttersage nur wenige Spuren noch erhalten. Der indische Gattungsname für Götter Deva klingt noch nach in der seltenen Bezeichnung Tivar; die gewöhnlichen Namen sind: Asen und Vanen; jenes ist ohne Zweifel mit Asura verwandt und bedeutet „lebendige Wesen", Geister; dieses, mit Venus und φαίνειν verwandt, bedeutet die Glänzenden, Schönen, kommt also mit Devas aufs gleiche hinaus. Der alt-arische Dyaus hat sich zwar bei einzelnen Stämmen, namentlich bei den Schwaben (Ziuvari =Ziosleute) als Himmelsgott Zio in ähnlicher verdämmernder Weise, wie Dyaus selber in den Veden, behauptet, meist aber ist er als Schwertgott Tyr zu einer Nebenrolle herabgesunken. Ganz ähnlich, wie in der indischen Heroenzeit der Sturmgott Indra den alten Himmelsgott verdrängte, so bei den Germanen der Sturmgott Wodan oder (nordisch) Odhin, der weder von „Wüthen" noch von „Wandern" abzuleiten ist, sondern vom vedischen Vata oder Vaju, dem „Weher" oder Windgott, der als Genosse Indras eigentlich nur dessen Doppelgänger ist. Als der Heerführer

und Held des himmlischen Kampfes wurde er zum Schutzherrn der Krieger und Fürsten, zum Lenker der Schlachten, der die Todes- und Siegesloose zutheilt, der die Gefallenen der Schlacht in seine Walhalla versammelt, der seinen tapferen Freunden Reichthümer spendet (daher von den Römern mit Merkur identificirt), der aber auch wacht über der Heiligkeit des Rechts, der Eide und Verträge; endlich ist er auch als der Allweise der Erfinder der heiligen, zauberkräftigen Runen, Hymnen und Wahrsprüche, von dem die Seher und Dichter begeistert sind; so vereinigt er gleichsam in einer höchsten Person die griechische Dreiheit von Zeus, Apollo und Athene. Freilich sind ihm auch die Schwächen des Zeus nicht fremd; durch seine Verbindungen mit Riesentöchtern und durch seine Goldgier bringt er Unheil über Götter und Welt, wird zum irrenden Wanderer und wilden Jäger, es kommt etwas Unheimliches in sein Wesen, das für den Bestand seiner Herrschaft fürchten läßt. — Einfacher ist sein Sohn Thor oder Donar, der über die Naturbedeutung des Gewittergottes nur insofern hinauskommt, als er Schutzherr des Ackerbaus und der Ehe wird; als Gott der Bauern und Knechte wurde er dem vornehmen Wodan, obgleich er älter als dieser ist, untergeordnet.

Eine höchst eigenthümliche Stellung nimmt Loki ein, der Feuergott („Lohe" = Flamme), der nach der einen Version Bruder Wodans, nach der andern sein Sohn von einer Erdriesin ist, jedenfalls anfangs als Freund, Bundesgenosse und Rathgeber der Götter im Kampf mit den Riesen erscheint, später zum treulosen Verräther wird, der ihre Schwächen ausplaudert, ihren Untergang voraussagt und ihn selber durch Anstiftung des Todes Balders anbahnt, daher aus der Götterwelt ausgestoßen und gefesselt wird, aber beim letzten Entscheidungskampf als furchtbarster Feind wieder losbrechen und dann sammt den Göttern zu Grunde gehen wird. Die mehrfache Verwandtschaft dieser Sage mit dem Prometheusmythus läßt an einen gemeinsamen Ursprung beider in indogermanischen Gewitter- und Feuermythen denken; aber während der Feuergott bei den Griechen zum menschlichen Culturheros wird, der zuletzt mit den Göttern doch wieder seinen Frieden macht, wird er bei den Germanen zum höllischen Widergott, der nicht bloß, wie Ahriman, den Bestand der Gottesherrschaft ernstlich bedroht, sondern zuletzt wirklich den Untergang über sie und sichselbst herbeiführt. So ist Loki die Personifikation der Unvollkommenheit, des inneren

Widerspruchs mit der Idee des Göttlichen, kurz der Unwahrheit dieser natürlichen Götterwelt, worin wenigstens objektiv die Weissagung eines künftigen wahren Gottesglaubens eingeschlossen ist. Dieselbe Idee ist von anderer Seite aus repräsentirt in Balder, der ursprünglich ein Sonnen- oder Lichtgott war, dann ähnlich, wie der indisch-iranische Mithra, zur Personifikation der sittlichen Unschuld und Reinheit, Güte und Weisheit wurde. Er heißt der weiseste und schönste der Asen, der allein an keiner Schuld jemals betheiligt war, der darum von Göttern und Menschen geliebt wird, der aber dennoch der Bosheit Loki's als Opfer fällt und damit, indem er unter der Schuld Aller leidet, das künftige allgemeine Göttergeschick vorbildlich voraus darstellt. Dieser Zug des sterbenden Sonnengottes ist sonst der echten indogermanischen Mythologie fremd; wo er bei den Griechen sich findet (Herakles, Dionysos), da sind semitische Einflüsse nachweisbar. Daß auch der Balder-Mythus von auswärts (vielleicht aus einer einheimischen vorgermanischen Landesreligion) zu den Nordgermanen gekommen, halte ich um so mehr für wahrscheinlich, da er den Südgermanen, wie aus den deutschen Volkssagen geschlossen werden darf, nicht bekannt war; dafür finden sich hier die mit allen indogermanischen Sonnenmythen übereinstimmenden Sagen von Freyr, der im Herbst in die Ferne zieht und im Frühling wiederkehrt, um mit der in der Berghöhle seiner harrenden Gattin Freya sich wieder zu verbinden oder die verzauberte Braut aus der Feuerburg zu erlösen oder die von Riesen entführte wieder zu gewinnen (daher die Heimkehr-, Tannhäuser-, Dornröschen-, Brunhildesagen u. dgl.).

Hiernach wird dann auch die bekannte Sage von der „Götterdämmerung" der deutschen Mythologie abzusprechen und auf den skandinavischen Norden, die Heimath der Edda, zu beschränken sein. Und ich möchte vermuthen, daß sie auch dort ihre letzte Ausbildung erst zu einer Zeit erhalten haben wird, wo beim Vordringen des Christenthums der Untergang der alten Götter bereits die greifbare Gestalt eines unabwendbaren historischen Geschickes anzunehmen begann. Daß dann dieses Bewußtsein einen götterglaubigen Barden mit einer gewissen tragischen Resignation erfüllen mochte, ist ebenso natürlich, wie es unnatürlich wäre, die Wehmuth einer romantischen Tragik für die religiöse Grundstimmung des lebensfrohen und kraftbewußten Germanenthums überhaupt zu halten. Ein Volk, welches

an sich und seine Zukunft glaubt, wie es die germanischen Stämme während der Völkerwanderung gewiß thaten, kann unmöglich an den Untergang seiner Götter glauben, es wäre denn, daß es bereits die Bekanntschaft eines höheren Glaubens gemacht hätte, dessen siegreiche Ueberlegenheit es instinktiv fühlt. Darum bin ich überzeugt, daß die genauere Edda-Forschung die Sage von der Götterdämmerung als ein spätes Produkt des vor dem Christenthum langsam zurückweichenden, in sich selber schon gebrochenen und zwiespältigen nordgermanischen Heidenthums erkennen wird, bei welchem auch schon positive christliche Einflüsse mitwirkten; wogegen in der Mythologie der Südgermanen, unserer deutschen Ahnen, bei welchen der Fall der alten Götter sich viel rascher vollzogen hat, von der Perspektive des künftigen Götteruntergangs ebenso wenig eine Spur zu finden ist, wie von seinem Vorspiel in Balder's Tode. Darum bleibt aber doch immerhin wahr, daß die germanische Religion nicht zuletzt noch vor ihrem Abwelken eine so eigenartige schöne Blüthe, wie die Idee der allgemeinen Welttragödie, hätte treiben können, wäre ihr nicht von Anfang in einem so hervorragenden Grade, wie er sich nur noch bei den Persern findet, der ernstsittliche Charakter eigen gewesen, nach welchem sie in dem Kampf der guten, welterhaltenden Götter wider die rohen, weltzerstörenden Elementarkräfte den wesentlichen Inhalt des Weltprozesses, und in dem treuen Mitwirken bei diesem Kampf, im tapferen Einsetzen aller Kraft für die gute Sache der Götter die wesentliche Aufgabe des Menschendaseins erkannt hat.

Die Religion der Griechen*) war auf ihrer ältesten, pelasgischen Entwicklungsstufe von der sonstigen indogermanischen Naturreligion nicht wesentlich verschieden. Der pelasgische Zeus, wie er zu Dodona verehrt wurde, ist der natürliche Himmelsgeist, so gut wie Dyaus, Indra, Zio u. dgl. Sein Orakel war das Rauschen der Eiche und der Donner, wie bei den Germanen. Unter den Opfern kamen in Arkadien und Messenien auch Menschenopfer vor. Neben Zeus wurde in Dodona Dione (die weibliche Form von Diu), in Olympia Hera verehrt, in Arkadien Hermes und Pan als Hirten- und Herdengott. Die Heiligthümer waren heilige Haine und Höhen,

*) Die Literatur s. Tiele Comp. S. 229 f., wozu noch hinzuzufügen ist: Maury, histoire des religions de la Grèce antique, 2 T. 1857.

wie der thessalische und elische Olymp, das arkadische Lykaion-Gebirge. Eigentliche Bilder der Götter gab es nicht, sowenig wie in der vedischen, persischen und germanischen Religion; als fetischartige Symbole und Kultusmittel dienten zum Theil heilige Bäume, roh behauene Pfähle und Steine.

Der Fortschritt der Griechen über diese rohe Naturreligion hinaus zu einer ethisirten Kulturreligion, deren Götter die Ideale schöner Menschlichkeit, deren Kultus Wurzel und Mittelpunkt hoher Kunstblüthe wurde, war die Folge theils der reichen Naturbegabung dieses Volks, theils namentlich auch des vielfachen Verkehrs der verschiedenen Stämme mit einander und mit den semitischen Kulturvölkern Vorderasiens. „In der griechischen Religion zeigt sich die erste schöne Frucht der Vereinigung des Indogermanischen oder Arischen mit dem Semitischen und Chamitischen — das Morgenroth einer neuen Zeit" (Tiele). Durch die ganze griechische Mythologie hindurch lassen sich die Spuren der verschiedenartigen Elemente dieser Mischung verfolgen, die zum Theil schon frühe zu neuen eigenthümlichen Sagengebilden verschmolzen, zum Theil aber auch durch ihre der Verschmelzung widerstrebende disharmonische Natur ihren verschiedenartigen Ursprung verrathen. Zu letzterer Art gehören besonders die Sagen von Kronos, der seinen Vater entmannt, seine Kinder verschlingt und von seinem Sohn Zeus überwunden und abgesetzt wird. Welches auch die zweifelhafte Etymologie dieses Kronos sein mag, gewiß ist, daß er nicht griechischen noch überhaupt indogermanischen Ursprungs ist, sondern eine jener wüsten Gottheiten der zeugenden und vernichtenden Natur, wie sie den semitischen Naturreligionen eigenthümlich sind; und gewiß ist auch, daß es nie eine Zeit gegeben hat, wo diese so durchaus ungriechische Gestalt im Bewußtsein der Griechen als Gott gelebt und Verehrung genossen hätte. Man darf sich hierüber nicht durch die „Theogonie" Hesiod's täuschen lassen, welche die Volkssagen vielfach mit fremder asiatischer Spekulation versetzt hat.

Ihre reichgegliederte Ausbildung und feste, gewissermaßen kanonische Geltung für die ganze Nation hat die griechische Göttersage durch die homerische Poesie erhalten. Die Götter sind hier nicht mehr unfreie, an ihr Element gebundene Naturwesen, sondern freie menschenartige Personen, welche ins menschliche Leben handelnd ein-

greifen, über den sittlichen Ordnungen der Gesellschaft als Schutzherren wachen und selber auch in analoger Weise, wie die irdischen Fürsten um ihren Oberkönig zu Rath und That sich schaaren, in Zeus ihr gemeinsames Oberhaupt anerkennen. Mit der vollendeten Anthropomorphisirung und Loslösung vom Naturboden sind die homerischen Götter auch den Kämpfen mit den feindlichen Naturmächten entwachsen, welche noch in der vedischen und germanischen bezw. auch persischen Religion eine so hervorragende Rolle spielen; die Titanen und Giganten, welche ihnen die Weltherrschaft streitig machen wollten, sind schon seit grauer Vorzeit besiegt und die Herrschaft der Olympier über die Natur- und Menschenwelt ist unbestritten gesichert. Gleichwohl ist sie nicht völlig unbeschränkt. Denn nicht bloß durchkreuzen die einzelnen, unter sich gar vielfach uneinigen Götter gegenseitig ihre Wege und Pläne oft genug, sondern es findet überhaupt die Macht der Götter, auch wo sie in der Hand des Zeus einheitlich koncentrirt ist, ihre Schranke an der unfaßbaren und unabwendbaren Macht des Schicksals. Die „Moira“, das Geschick, vor welchem selbst Zeus bei Homer seine Ohnmacht bekennt, darf nicht für einen monotheistischen Zug (sei es Rest, sei es Keim des Monotheismus) gehalten werden; es ist gar keine göttliche Macht, keine zwecksetzende Vernunft, kein lenkender Wille, sondern es ist die in den Dingen selber liegende sachliche Nothwendigkeit, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Weltlauf, das Weltgesetz der Causalität, welches in seiner objektiven Unerbittlichkeit als der starre Gegensatz zu allem subjektiven Wünschen und Wollen, also zu jedem besonderen persönlichen Willen, sei es der Götter oder der Menschen, sich verhält. Daß die anthropomorphen Götter am Schicksal eine Schranke ihres Willens finden, ist also nur der Ausdruck dafür, daß ihr Wille eben als menschenartig endlicher Willkürwille, der seine persönlichen Sonderzwecke verfolgt, noch nicht eins ist mit dem an sich Nothwendigen, mit der vernünftigen Weltordnung. Dem noch nicht innerlich vernünftigen und guten, sondern von selbstischen Leidenschaften bewegten Willkürwillen der Götter steht die Nothwendigkeit der Welt ebenfalls als unvernünftiges, blindwaltendes, zweckloses Fatum gegenüber — eines die genaue Kehrseite des andern. Darum verschwindet dann später die Schranke des Schicksals um so völliger, je mehr der Wille des Zeus aufhört, selbstisch beschränkter Willkürwille zu sein, je mehr

er als eins mit dem Vernunftgesetz des Guten, mit der sittlichen Weltordnung erkannt wird. Aber bei Homer und überhaupt im volksthümlichen polytheistischen Gottesbewußtsein der Griechen fehlte dazu noch sehr viel; hier hatte die vollendete Anthropomorphisirung der Götter vielmehr gerade die Folge, daß sie Vorbilder nicht bloß menschlicher Tugenden, sondern nicht minder auch der Untugenden, Schwächen und Leidenschaften wurden (vgl. oben S. 41). Wenn die epischen Dichter die alten Naturmythen zu burlesken Legenden von Liebesabenteuern, Ehebrüchen, Betrügereien und Prügeleien der Götter und Heroen herabwürdigten, so konnte das unmöglich dazu dienen, die Pietät vor den Göttern zu erhöhen, wenn wir auch zugeben mögen, daß die mythologischen Legenden mit dem eigentlichen religiösen Gottesbewußtsein nicht gerade unmittelbar zusammenhingen. Jedenfalls verräth sich in diesen sittlichen Schwächen ganz ebenso, wie in der Abhängigkeit vom Schicksal, die innere Schranke, über welche die griechischen Götter trotz aller ethisirten Humanität eben doch nie hinauskommen konnten, weil sie nun einmal mit unlöslichen Wurzeln an dem Boden des Naturlebens, dem sie entstammen, haften blieben. Ein Ueberblick über die Hauptgestalten der griechischen Göttersage mag dieß klar machen.

Obenan im Kreis der Olympier steht die Dreiheit Zeus, Apollo und Athene, die insofern eine moralische Einheit bilden, als zwischen ihnen nie ein Zwiespalt des Wollens und Denkens besteht, Athene vielmehr nur die Weisheit und Apollo nur das Wort des Göttervaters selbst darstellt. In Zeus ist der alte indogermanische Himmelsgott zum König Himmels und der Erde, zum Urbild der fürstlichen Würde, zum Schirmherrn staatlicher Ordnung und bürgerlichen Rechts, zum Lenker der Geschicke der Völker wie der Einzelnen geworden. Versuche anderer Götter, seinem Willen zu widerstehen, kommen zwar bei Homer ab und zu noch vor, aber sie richten nichts aus, sondern bekommen den Rebellen sehr übel. Im Ganzen kann man wohl sagen, daß schon bei Homer „alle Götter im Grunde wenig mehr sind, als Repräsentanten des Zeus, jeder auf seinem eigenen Gebiet, das er von ihm empfangen hat; der Monarchismus streift hier an den Monotheismus an" (Tiele). Wir werden später sehen, wie er unter den Händen der Dichter und Denker vom 6. Jahrhundert an diesen immer mehr erreichte. — In Apollo und Athene hat sich das

ideale Wesen des Zeus in zwei besonderen Gestalten auseinandergelegt, die auch schon ihrer Naturbedeutung nach mit dem Himmelsgott aufs engste zusammenhängen. Zwar ist die Grundbedeutung von Athene noch unsicher; nach M. Müller kommt der Name vom vedischen Ahana und Ahania her, was „die Tagende" und „Tageshelle" bedeutet; nach Maury ist Athene als Tritogeneia ursprünglich identisch mit Amphitrite, was beides vom vedischen Trita aptya abzuleiten und zu erklären sei als „die in Mitten der Wasser Geborene"; endlich scheinen ihre Attribute: die Aegis mit dem Gorgohaupt auf die Gewitterwolke, der Speer auf den Blitz hinzudeuten und auch ihre Geburt aus Zeus Haupt auf eine Gewittergöttin sich zu beziehen. Vielleicht sind mit letzterer Deutung die beiden ersten insofern zu vereinigen, als das Gewitter die oberen Gewässer aus den Wolken entströmen läßt, worauf der klare Aether, wie aus dem Wolkenmeer oder aus dem gespaltenen Haupte des Wolkenhimmels geboren, an der Höhe des Himmels auftaucht, die siegreich wiedertagende Helle aus dem überwundenen Dunkel der Gewitterwolke. Jedenfalls paßt zu dieser ursprünglichen Naturbedeutung sehr gut die spätere ethische, wonach Athene die Göttin der Weisheit, Besonnenheit, Kunst und Wissenschaft, Beredtsamkeit und Politik ist; wie sie einst an Zeus Seite mit dem Blitzspeer die rohen Titanen niedergestreckt hat, so überwindet sie nun mit dem Strahl der Vernunft und Bildung alle Rohheit und Ungeschlachtheit der menschlichen Gesellschaft und führt als der leitende Gedanke der göttlichen Vorsehung die Menschheit vorwärts auf der Bahn der edlen Gesittung *).

Apollo, unter allen Söhnen des Zeus der ihm nächststehende, sein ideales Abbild und der Mittler seiner Offenbarung, war ursprünglich ein Sonnen- und Lichtgott, den die Griechen von den verwandten Lyciern überkommen hatten und dessen Cultus besonders die Dorier verbreiteten und zu hervorragender Bedeutung erhoben. Seine Naturbedeutung verlor er bei den Griechen von Anfang um so leichter, da diese schon durch Helios vertreten war; daher wurde nun der Licht-

*) Eine sehr nahe verwandte Gestalt ist die vedische Sarasvati, ursprünglich ebenfalls Göttin der (himmlischen und irdischen) Gewässer und Helferin Indras im Drachenkampf des Gewitters, später ebenfalls zur Göttin der Beredtsamkeit geworden.

gott um so völliger zum erhabenen Urbild und Urheber geistiger Erleuchtung, dichterischer Begeisterung, prophetischer Offenbarung und priesterlicher Sühnung. Als „Führer der Musen" der Lehrer des Wahren und Schönen, ist er zugleich als Gott der Mantik und Kathartik der eigentliche Offenbarungsmittler und Stifter der wichtigsten Kulte; so verkörpert er in seiner Person die dem griechischen Bewußtsein unzertrennliche Trias des Wahren, Schönen und Guten, der Religion, Moral und Kultur. Zum Stifter der reinigenden Sühnungen ist er dadurch geworden, daß er selber im achtjährigen Knechtsdienst als Hirte bei Admet sich einer reinigenden Sühne unterzogen hat, wodurch er erst zum „wahrhaft reinen Phöbos" geworden, der nun den sündigen Menschen, deren Loos er aus Erfahrung kennt, ein mitleidiger Versöhner werden konnte.*) Von noch tiefer gehender Bedeutung wurde er als Offenbarungsgott. Sein Hauptheiligthum zu Delphi war in den Jahrhunderten zwischen der dorischen Wanderung und den Perserkriegen der religiöse und politische Mittelpunkt für die griechischen Stämme und ein wesentliches Förderungsmittel ihrer nationalen Einigung und sittlichen Erziehung. Natürlich waren dabei die Aussprüche der somnambülen Apollopriesterin, der Pythia, völlig Nebensache; die Hauptsache war die redaktionelle Fassung und Deutung derselben durch die delphische Priesterschaft. Diese pflegte nicht sowohl Enthüllungen über die Zukunft als vielmehr Weisungen für das richtige Handeln in der Gegenwart zu geben; bei ihrer vertrauten Kenntniß der Zustände der griechischen Staaten und Städte und bei ihrer Unbefangenheit gegenüber den beschränkten Lokalinteressen konnte diese Priesterschaft ganz wohl zweckmäßige Rathschläge als Befehle ihres Gottes ertheilen. Aus der ernsten Anschauung des Wesens ihres Gottes fühlten sie sich zu Propheten seines Willens berufen, und so wurden auch ihre Aussprüche von den Empfängern gerne anerkannt als Offenbarungen höherer Weisheit. Ihr Einfluß erstreckte sich auf politische Angelegenheiten, kultische Einrichtungen und allgemeine Culturbestrebungen; Gesetzgebungen und Verfassungen wurden durch sie sanktionirt, Koloniegründung, Kriegführung und Friedensschlüsse durch sie berathen;

*) Aeschylos' Schutzflehende 200 ff.: „Des Himmels Flüchtling, Phöbos, ruf ich an, den reinen Gott; wohl kundig gleichen Looses fühlt der Gott mit uns".

die Einführung von Festbräuchen, auch die Ordnung der öffentlichen Spiele, die für das ganze sociale Leben der Griechen so bedeutungsvoll waren, standen unter ihrer Leitung. Nicht minder übten sie Einfluß auf die Literatur und Kunst, wurden tonangebend für den Stil der religiösen und profanen Dichtung (Hesiod, Pindar) und standen im Zusammenhang mit den philosophischen Bestrebungen ihrer Zeit (Pythagoras, die sieben Weisen, später noch Sokrates). Insbesondere aber auch auf das sittliche Bewußtsein der Griechen hat der Apollokult erziehend eingewirkt; Selbstprüfung und Selbstbeherrschung forderte er als oberste Pflicht; nicht mit äußerlichen Reinigungsceremonien, sondern mit reinem Herzen soll man dem reinen Gott nahen; wenn dem Guten schon ein Tropfen vom kastalischen Quell genügt, so wüsche dem Bösen das Weltmeer selbst nimmer die Sünden hinweg. Der Falsche, Doppelzüngige findet beim delphischen Gott keine Erleuchtung, der Uebelthäter keine Hülfe, aber den Schwachen verleiht er Schutz und dem Reuigen vergebende Gnade. Nicht Ertödtung der Natur, aber besonnene Beherrschung derselben durch den klaren, selbstbewußten und freien Geist, Wahrhaftigkeit und Mäßigung, schöne Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft — das waren die Grundzüge des delphischen Apollokultes, in welchem die griechische Volksreligion ihre höchste Entwicklung erreichte, abgesehen von der ästhetischen Verklärung, welche der Dionysos-Kultus in der attischen Tragödie erfuhr.

Auch bei den andern Göttern fehlen die Ansätze zur Vergeistigung der Naturbedeutung nicht, wenn sie auch nicht dieselbe Höhe, wie bei Zeus, Apollo und Athene erreichten. Hermes oder Hermeias stammt her vom vedischen Sarameyas, dem himmlischen Wächterhund Jama's, einer zoomorphen Windgottheit, welche die himmlischen Kühe, die Regenwolken, herbeitreibt. Daher erscheint Hermes in seiner ältesten, pelasgischen Bedeutung als Hirtengott, der zu der Fruchtbarkeit der Waiden und Herden in Beziehung gesetzt ist. Sehr alt ist auch seine Funktion als Führer der Seelen in die Unterwelt, überhaupt als Mittler des Verkehrs zwischen der Erde und der Ober- und Unterwelt. Weiterhin wurde er dann auch zum Patron des geschäftlichen Verkehrs auf der Erde, der Reisenden, Kaufleute und auch der Diebe. Ob seine Beziehung zur Musik von der Hirtenflöte oder von dem Flüstern, Rauschen, Brausen, Pfeifen und Heulen des

Windes sich herschreibe, mag dahingestellt bleiben. Daß endlich der Musikgott auch zum Patron der höheren Musenkünste, der Beredtsamkeit und sogar der Philosophie werden konnte, ist wenigstens nicht undenkbar und immerhin annehmbarer als die Beziehung dieser Funktion auf die Windnatur des Gottes. — Dionysos ist eine der interessantesten Gestalten des griechischen Pantheon. Sein Name kommt nach M. Müller vom vedischen Dyu-nise oder Dyu-nisya („Tag und Nacht") und bezeichnet ihn als den Sohn von Himmel und Erde, in welchem das himmlische Feuer mit dem irdischen Naß sich zum Feuersaft der Reben verbindet, wie in Indien zum göttlichen Somatrank.*) Der Soma-Mythus kehrt Zug für Zug in dem Mythus von Dionysos wieder, in seiner Feuergeburt von Semele, seinem Ausreifen im Schenkel seines Vaters, dem Aufgezogenwerden von den Quellnymphen auf den Bergen, auch in seinen Beinamen Bacchos (Dakcha = der Starke) und Dithyrambos oder Dimetor (Dwidjamnan = der Doppelgeborne), endlich in seiner ältesten pelasgischen Bedeutung als Gott der ländlichen Herbsternte und Herbstfreude. Insoweit ist dieser Gott zwar uralt griechisch, aber von niederer Bedeutung. Nun wurde aber diesem Stamm von Kreta aus ein neues Pfropfreis semitischen Ursprungs eingesenkt; als Dionysos Zagreus wurde er das Abbild der sterbenden, zerstückelten und wiederbelebten Sonnengottheiten (Adonis u. a.), und damit kam in den Dionysos-Mythus jener Doppelcharakter von Lebenslust und Todesschmerz, welcher zu den wichtigsten Entwicklungen in Mysterienkult und tragischer Kunst geführt hat.

Dem Himmelsgott stand bei den Griechen, wie bei allen Indogermanen, immer zur Seite die Erdgöttin als seine Gattin. Sie hatte aber bei den verschiedenen Stämmen verschiedene Namen und Formen: Dione, Hera und Demeter waren die ältesten und allgemeinsten; dazu kamen in Lokalkulten jene Frauen, welche der epische Mythus später zu Heroinnen herabgesetzt und in irreguläre Beziehungen zu Zeus gebracht hat, während sie ursprünglich auch Formen der Erd- oder Mondgöttin (oft beides verbunden) gewesen sind: die Leto, Io, Semele, Europa, Danae, Alkmene ꝛc. — Hera wurde im homerischen Pantheon zur anerkannten Himmelskönigin, und obwohl ihre

*) M. Müller, Vorl. üb. Ursprung ꝛc. S. 321, Anm. Maury, hist. des rel. de la Grèce, I, 118ff.

Ehe mit dem Himmelsvater nicht eben ein Muster von Eintracht war, wurde sie doch durch Kunst und Kultus mit der ganzen Würde der Matrone und Schützerin der Ehe umkleidet. — Demeter blieb der ursprünglichen Bedeutung als „Mutter Erde" treuer und war als solche Göttin des Ackerbaues, der Ehe und des seßhaften Lebens, in welchem die Anfänge der Gesittung wurzeln, als deren Stifterin sie daher gilt; in dieser Hinsicht hat sie mit Hestia, der Patronin des häuslichen Herdes, und mit Thetis, der Göttin der Rechtsordnung, die nächste Verwandtschaft. Insoweit von echt griechischer Art, erhielt nun aber die Demetersage ganz ähnlich, wie die des Dionysos, einen fremdartigen Zug in dem Mythus vom Raub ihrer Tochter Kore durch den Todesgott Hades, der sie von der Wiese hinweg (sie ist die Blüthe des Frühlings) in die Unterwelt entführt, wo sie zur Todesgöttin Persephone wird, die aber auf die Klage ihrer Mutter bei Zeus die Erlaubniß erhält, jedes Jahr wieder für einige Monate auf die Erde zurückzukehren. Diese Sage erinnert so genau an die Höllenfahrtssagen der Assyrer (bezw. Akkadier) und Finnen (Turanier) und ist dem indogermanischen Gedankenkreis so fremd, daß man wohl nicht ohne Grund an semitischen Ursprung derselben denkt. Welche Bedeutung sie für den Mysterienkult gewann, werden wir bald sehen. — Bei Artemis verhält es sich insofern ähnlich, als auch hier echt griechische und semitische Züge neben einander hergehen; nur aber sind sie hier nicht zur inneren Einheit verschmolzen, sondern der Kontrast zwischen der jungfräulichen Mondgöttin und Schwester Apollos und der üppig-grausamen Artemis von Kleinasien, Kreta und Taurus, welche, ganz wie die syrische Astarte, theils durch das Keuschheitsopfer theils durch blutige Menschenopfer (Iphigenie) verehrt wurde, ist den Griechen stets bewußt geblieben. — Sind Dionysos, Demeter und Artemis ursprünglich griechische Götter, die durch semitische Einflüsse modificirt wurden, so scheint Aphrodite umgekehrt eine ursprünglich semitische Göttin gewesen zu sein, die aber durch den griechischen Geschmack veredelt wurde. Auf ihre Verwandtschaft mit der phönizischen Wasser- und Liebesgottheit weist ihre Herkunft von Cypern und Cythere, ihre Geburt aus dem Meere, ihre Verbindung mit Kinyras, Adonis, Pygmalion, endlich ihr Kultus zu Korinth, wo der asiatische Naturalismus sich erhalten hat. Von dieser in „Aphrodite Pandemos" vertretenen naturalistischen Seite ihres Wesens hat sich

die ideale als „Aphrodite Urania" geschieden, in welcher die Künstler die sie begeisternde Göttin der schönen Form und die Philosophen die das Weltall verbindende Göttin der Harmonie, der geselligen Eintracht und der kosmischen Ordnung verehrten.

An die Göttersage im engeren Sinn schließt sich an die Heroensage, in welcher Göttliches und Menschliches, Naturmythus und Geschichtssage sich so eng verbinden, daß im Einzelnen oft sehr schwer zu entscheiden ist, ob wir in einer Heroengestalt einen menschgewordenen Gott oder einen vergöttlichten, zum Halbgott, Gottessohn oder sonstwie Gottverwandten erhobenen Menschen vor uns haben, ob mit andern Worten ihr Ursprung in vergötterten Naturerscheinungen der Urmythologie oder in vergötterten Erinnerungsbildern der Geschichte zu suchen ist. Sehr oft ist auch beides so verbunden, daß es sich nur um ein Ueberwiegen des göttlichen (naturmythologischen) oder des menschlichen (geschichtlichen) Elements handeln kann; und dabei versteht es sich von selbst, daß das letztere um so bestimmter hervortritt, je jüngeren Ursprungs die Heroensage ist, wogegen die ältesten dieser Sagen noch ebenso ausschließlich naturmythologisch sind, wie die eigentliche Göttersage, von welcher sie sich ja auch nur durch ganz fließende Grenzen unterscheiden. Besonders gilt dieß von den beiden bedeutsamsten griechischen Heroensagen: Prometheus und Herakles. In Prometheus hat die neuere Forschung einen indogermanischen Feuergott erkannt, der ursprünglich ganz ähnlich, wie Agni, die Rolle eines kultischen Mittlers zwischen Göttern und Menschen gespielt haben mag, dann aber als Vertreter und Anwalt der letzteren in Gegensatz zu den Göttern zu stehen kam und daher mit den Götterfeinden, den Titanen in Zusammenhang gebracht wurde. Bei Hesiod erscheint er als Sohn des Titanen Japetos (verwandt mit Ptah, dem ägyptischen Feuergott?) und als anfänglicher Verbündeter der Götter, der aber nachher aus Mitleid mit den verkürzten Menschen diesen die eigenmächtig entwendete Gabe des himmlischen Feuers überbrachte und die Anfänge aller technischen Arbeiten lehrte. So wurde der „menschenfreundlichste Dämon" zum urbildlichen Vertreter des kühnen Menschengeistes, der in seinem Streben nach Kultur den Göttern Trotz bieten zu können wähnt, dabei aber in tiefes Elend verfällt, in welchem er seiner Ohnmacht inne wird, seinen Trotz fahren läßt, und durch die rettende That des Gottessohnes Herakles aus seiner Ge-

bundenheit befreit, sich mit den Göttern wieder versöhnt. Dieser Mythus, von Anfang einer der sinnigsten aller Völker, wurde von Aeschylos zum großartigen trilogischen Drama der Schuld, des Gerichts und der Erlösung, einem Vorbild des christlichen Erlösungs-Mysteriums, entwickelt. — Zur Heraklessage haben indogermanische und semitische Naturmythologie mit geschichtlichen Stammsagen manigfach zusammengewirkt. Ursprünglich war Herakles wohl ein indogermanischer Gott, wie Indra oder Thor oder Vischnu-Krischna, mit welchem er die auffallendste Verwandtschaft hat. Als Sohn des Zeus und der Alkmene ist er dann im griechischen Epos das Vorbild der unter endlosen Kämpfen und Mühsalen sich bewährenden ritterlichen Tapferkeit geworden, die ihre Kraft überall einsetzt zum Heil der Bedrängten, ein „Retter und Befreier" der Menschheit. Dazu kommt aber der eigenthümliche Zug, daß Herakles unter unverschuldetem Haß der Hera leiden und dem schlechteren Manne Eurystheus dienstbar werden muß, daß also sein wohlthätiges Heldenthum zugleich ein Opfer der Selbstverleugnung ist, das er der Menschheit zulieb auf sich nimmt, und wodurch er seine Erhöhung unter die Götter verdient, zu welcher er durch die Selbstverbrennung auf dem Berg Oeta eingeht. Dieß letztere ist eine deutliche Nachbildung der semitischen Sonnenmythen von Melkarth, Sandon, Simson, aus welchen also wohl auch der den indogermanischen Heroen sonst fremde Zug des duldenden und sich selbst erniedrigenden Helden herzuleiten sein dürfte. Es lag nahe, daß die moralisch-didaktische Dichtung aus diesem göttlichen Helden den idealen Menschen machte, der im treuen Dienst der Tugend seinen erhabenen Ursprung bewährt und seine endliche Erhöhung zu den Olympiern verdient; — das Gegenbild des Prometheus, der durch titanischen Stolz auf die eigene Kraft mit den Göttern sich entzweit und in Unheil stürzt, aus welchem eben nur der gottgetreue Held Herakles ihn befreien kann. So liegt in diesen beiden Heroensagen das mythische Vorbild des „ersten und zweiten Adam", des Todbringers und Todüberwinders.

Nachdem wir in der Götter- und Heroensage das gemeinsame Vorstellungsmaterial der griechischen Volksreligion überblickt haben, werfen wir noch einen Blick auf die besondere Ausbildung derselben in den attischen Kulten des Dionysos und der Demeter. Der Kult dieser Gottheiten des Acker- und Weinbaus hatte vor andern,

besonders auch vor dem aristokratisch-priesterlichen Apollokult, einen volksthümlichen Charakter; die dionysischen Feste im Frühjahr und Herbst waren richtige Volksfeste, an welchen von jeher Sang und Klang, Tanz und Spiel nicht fehlte. Aus diesen mit mimischen Bewegungen vorgetragenen Festgesängen (Dithyramben) ging mittelst allmählicher Erweiterung der Wechselgesänge in Dialogen von mehreren Sprechern das griechische Drama hervor. Die Tragödien und Komödien eines Aeschylos und Sophokles, Euripides und Aristophanes sind für die Festaufführung bei den attischen Dionysien gedichtet worden. Wenn für die hohe Idealität dieser Dichterwerke ihre religiöse Bestimmung überhaupt schon wesentlich war, so hat dazu insbesondere noch beigetragen jene eigenthümliche Mischung von Heiterkeit und Ernst, von Lebenslust und Todesweh, wie sie eben jenen attischen Kulten eigen war — eine Folge der Verschmelzung semitischen Geistes mit griechischer Humanität. Jener Wechsel der Stimmungen, wie er dem wechselnden Geschick der sterbenden und wiederkehrenden Gottheit entspricht, ist an sich schon ein so dramatischer Vorwurf, daß seine künstlerische Gestaltung in Tragödie und Komödie bei einem Volk von solcher ästhetischen Veranlagung, wie die Griechen, zumal in Attika, es waren, ganz natürlich erscheint.

Aber trotz alles Schmuckes dieser dramatischen Aufführungen genügte die öffentliche Festfeier dem tieferen Gemüthsbedürfniß nach Trost und Heil gegen die Uebel des Lebens und des Todes noch nicht völlig. Die tiefere Befriedigung, deren Bedürfniß gerade die Kulte des Dionysos und der Demeter weckte, suchte man daher in den an beide sich anschließenden Geheimdiensten oder Mysterien, welche im Grunde auch nichts anderes waren als eine in mehreren Akten verlaufende, mit Opfern, Aufzügen, Reinigungen und Festgesängen mancher Art verbundene dramatische Vergegenwärtigung der Schicksale jener Gottheiten, mit welchen man sich ebendadurch in eine geheimnißvolle Verbindung für Leben und Sterben versetzt fühlte. Die kleinen Mysterien stellten zu Anfang des Frühlings den Tod und die Wiederbelebung des Dionysos dar; darauf folgten im Herbst die „großen Eleusinien", welche mit förmlicher dramatischer Aufführung des Raubes der Persephone, des Klagens und suchenden Umherirrens der Demeter begannen; daran schloß sich die esoterische Feier für die Eingeweihten: nach der Vorzeigung der heiligen Symbole des Todes

und immer neuen Lebens stiegen sie mit Demeter hinab in die Unterwelt, nämlich in die unterirdischen Tempelräume, und wurden durch Schreckensorte geführt, bis sie in's Allerheiligste gelangten, wo wunderbares Licht und melodische Musik sie in die Gefilde der Seligen versetzte; der Schlußakt feierte bei nächtlichem Fackelschein die Wiedervereinigung Demeters und ihrer Tochter Persephone. — Die Idee dieser Aufführungen ist leicht zu erkennen: der Mensch hat mit der Gottheit die tiefsten Schmerzen und die Schrecken des Todes zu theilen, darf dann aber auch in ihrem aus dem Tode wieder erstehenden Leben das Vorbild und Unterpfand seines eigenen besseren Lebens nach dem Tode, überhaupt aller siegreichen Ueberwindung der Uebel durch die Frömmigkeit anschauen. Daher preist Sophokles dreimal selig die Geweihten von Eleusis, welche in der Unterwelt seliges Leben erwartet, wo für die Andern nur Drangsal und Noth sei. Diese Mysterien führten sonach auf dem Wege der kultischen Symbolik zu ähnlichen Ideen, wie sie auch die griechische Philosophie auf ihrem Weg zu gewinnen suchte: zu einer der naiven Sinnlichkeit der Naturreligion gegenüber tieferen, die geistigen Gemüthsbedürfnisse besser befriedigenden sittlichen Weltanschauung.

Wie weit eine solche auf dem Boden der griechischen Religion zu erreichen war, mögen uns zunächst die drei Dichter zeigen, deren religiöse Denkart sich wesentlich unter dem Einfluß der eleusinischen Mysterien gebildet hat: Pindar, Aeschylos und Sophokles. Pindar's Weltanschauung ruht auf dem tiefen Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Macht und der Ehrfurcht vor ihrem weisen Walten, dem man nichts Thörichtes, sondern nur Gutes zutrauen dürfe; doch ist dieß Vertrauen noch nicht ganz frei von Furcht vor unheimlicher Laune und Mißgunst der Götter. In Zeus sieht er den Inbegriff göttlicher Vollkommenheit, er ahnt dessen Unendlichkeit und Einheit mit dem Weltgesetz und nennt ihn oft einfach „den Gott", der allein im Vollsinn des Wortes Gott ist, womit die vielen Götter zu untergeordneten Werkzeugen seines Willens herabgesetzt sind. Den Menschen mahnt er eingedenk zu sein seiner Ohnmacht und Vergänglichkeit, die ihn von der Gottheit trennt; aber zugleich sieht er doch in der Vernunft des Menschen die gottverwandte Seite unserer Natur und fordert, daß wir diese bethätigen sollen dadurch, daß wir bei uns selbst stets auf das Maß des Thuns schaun.

In Aeschylos' Tragödien sehen wir jenen Wendepunkt des griechischen Bewußtseins, wo es sich von den natürlichen zu den sittlichen Göttern erhob, unter der mythischen Form von Götter- und Heroenkämpfen zum gewaltigen Ausdruck kommen. „Erkenne dich, gestalte neu zu neuer Art dich um, denn neu ist auch der Götter Fürst und Herr!" Dieß Wort, mit welchem er den Prometheus zum Aufgeben seines thörichten Trotzes und zur demüthigen Beugung unter Zeus' gerechte Weltregierung auffordern läßt, richtet der Dichter auch an sein Zeitalter. Daß in den Geschicken der Völker und Einzelnen nicht ein blindes Schicksal walte, sondern eine vergeltende Gerechtigkeit, die keine Schuld ungeahndet läßt, die den sicheren Sünder unerbittlich verfolgt, die aber auch, eben als sittlicher Wille des Guten, der vergebenden Gnade Raum läßt, das ist der Grundgedanke, der sich durch alle seine Dramen hindurchzieht, besonders aber in den „Eumeniden" zur vollen Höhe sich erhebt. Nach dem Schiedsspruch Athenens, der besonnenen Göttin der Staatsleitung und öffentlichen Wohlfahrt, verwandeln sich hier die Erinnyen, sonst die unerbittlichen Göttinnen des alten rohen Blutrechts, in die segenbringenden Eumeniden, die wohlwollenden Hüterinnen der staatlichen Rechtsordnung. Echt griechisch ist der oft wiederkehrende Gedanke, daß Maßhalten, Selbstbeschränkung in der Freiheit die Gesundheit der Seele sei, die auch äußeres Glück zur Folge habe. Doch auch der Unglückliche, der schuldlos leidet, darf sich der göttlichen Hülfe getrösten: „Dem Grambeladenen pflegt die Gottheit nah zu sein. Wem sie Leid verhieng, dem bleibt der Schmerzen liebstes Kind, der Ruhm zum Trost. Frommt es doch, wenn man weinend Zucht gelernt!"

In Sophokles' Dramen erreichte die humane Religiosität und Sittlichkeit der Griechen ihre höchste Blüthe. Abgethan ist aller Kampf der Götter um ihre Herrschaft, allgemein anerkannt die Weltregierung des Zeus; und sie ist nicht mehr bloß Gegenstand der scheuen Furcht, sondern mehr noch des freudigen Vertrauens und der kindlichen Ergebung. Es klingt wie ein Bibelwort, wenn der Chor der zagenden und klagenden Elektra zuruft: „Sei ruhig, o Kind, sei ruhig! Noch lebt im Himmel Zeus, der große, der Alles sieht und ordnet: dem Gott befiehl deines Grolles Schmerzen!" Im Bewußtsein des Sophokles ist das Wesen der Gottheit menschlicher und milder geworden, als es noch bei Pindar und Aeschylos war; vor

der strafenden Vergeltung tritt die Weisheit und Güte ihrer Vorsehung voran. Und wie die Gottheit menschlicher, so sind die Menschen bei ihm göttlicher geworden: viel reicher und tiefer ihr Seelenleben, viel mannigfacher und komplicirter die Charaktere; von der Gebundenheit der allgemeinen Sitte ringt sich schon das individuelle Gewissen der sittlichen Persönlichkeit los und erhebt sich zum Bewußtsein des „ungeschriebenen ewigen Gesetzes der Götter", das höher zu achten ist als alle Satzung der Menschen. In jenem Gegensatz zwischen dem Recht der sittlichen Persönlichkeit und dem Recht der gesellschaftlichen Ordnung, zwischen dem Göttlichen im Gewissen und dem Göttlichen in der Welt, in welchem uns aus der „Antigone" schon etwas wie ein Hauch modernen Geistes entgegenweht, ist die sittliche Idee des Tragischen auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt; aber die Versöhnung dieses Gegensatzes zu finden im Bewußtsein einer allumfassenden höchsten Zweckbestimmung der Menschheit, eines göttlichen Reiches, in welchem die Persönlichkeit ihre gottähnliche Würde in der Hingabe an die Zwecke der Gesellschaft in dienender und duldender Liebe behauptet und bethätigt, — das war auch einem Sophokles, das war dem griechischen Geiste überhaupt noch versagt. Der tragische Conflikt wird hier nur erst äußerlich im gemeinsamen Untergang der kollidirenden Parteien gelöst, aber er wird nicht innerlich im Bewußtsein und Gefühl der handelnden Persönlichkeiten selbst versöhnt*). Daher zieht sich auch durch die heitere Humanität eines Sophokles doch immer ein Zug von wehmüthiger Resignation, ungelöst bleibt im letzten Grunde das dunkle Räthsel der menschlichen Geschicke und so bleibt nur der praktische Rath der demüthigen Ergebung unter den waltenden Willen des Gottes, dessen Rathschluß in Glück und Unglück unwiderstehlich sich erfüllt.

Während Aeschylos und Sophokles die Götter der griechischen Mythologie idealisirten, ohne doch mit dem Volksglauben zu brechen oder auch nur auf den Unterschied des idealen Gehalts, den sie hineinlegten, von der überlieferten Form zu reflektiren, so macht sich in Euripides' Dramen diese Reflexion und mit ihr der Zweifel an der überkommenen Vorstellungsweise der väterlichen Religion in einer

*) Man vgl. die ergreifende Klage der zum Tode geführten Antigone, deren düsterer Schmerz auch nicht durch einen Schimmer von Trost oder Hoffnung oder Opferfreudigkeit versöhnt und verklärt ist.

Weise bemerklich, die schon deutlich den begonnenen Verfall der griechischen Religion anzeigt. Zwar ist dieser Zweifel bei Euripides keineswegs frivole Freude am Zerstören des Heiligen, sondern er ist vielmehr das an sich schon tragische Ringen eines ideal gerichteten Geistes, um aus dem unvermeidlichen Zusammenbruch des wankenden Volksglaubens sich und seinem Volk einen bleibenden Kern zu retten: den Glauben an eine heilige Weltordnung, an eine weise göttliche Regierung, welche, aller Räthsel der Erfahrung ungeachtet, doch das Menschengeschick zu heilsamem Ende führe*). Das Bestreben, das Aeußerliche der mythischen Vorstellungsweise zu vergeistigen, das Orakel in des Menschen eigene Brust zu verlegen, in der Dialektik der Leidenschaften die Nothwendigkeit des Schicksals psychologisch zu motiviren, das Gefühl der Zuschauer in Mitleidenschaft zu ziehen und dann wieder durch geistreiche Sentenzen über das Besondere des Einzelfalls zur Höhe allgemeiner Wahrheiten zu erheben: — das alles muthet uns schon wie moderner Geist (Schiller) an und verräth das Nahen eines neuen Zeitalters, eines tiefer werdenden menschlichen Seelenlebens. Bei alle dem soll aber doch auch der alte Volksglaube nicht unmittelbar angetastet werden, klügelnde Vernunft sich nicht leichtfertig über den Glauben der Väter erheben, es soll das neue Bewußtsein so leise wie möglich mit der Ueberlieferung sich ausgleichen. Es ist dem frommen Dichter voller Ernst, wenn er mahnt: „Was fromme Väter uns gelehrt, was uns die Zeit vorlängst geheiligt, kein Vernünfteln stößt es um, auch wenn's der höchste Menschengeist ausklügelte!"

Diese Beispiele werden genügen, um zu zeigen, wie die Dichter die griechische Religion dadurch fortzubilden suchten, daß sie den idealen Kern derselben aus der Hülle des Mythus heraushoben, ohne den letztern ganz abzustreifen. Zeus wurde als der allein eigentliche Gott über die andern Götter weit hinausgehoben, diese zu seinen dienenden Werkzeugen herabgesetzt, kaum anders als wie die biblischen Engel sich zu Gott verhalten. Aber auch von der Schranke des Schicksals (S. 93) wurde Zeus mehr und mehr losgelöst, indem dasselbe als eins mit seinem Willen und Rathschluß, als seine eigene ver-

*) „Zeus, wer Du sein magst, Hoher, Unerforschlicher, ob Geist des Menschen ob Naturnothwendigkeit, zu Dir nun ruf ich. Denn Du lenkst, auf stiller Bahn hinwandelnd, alles Menschenloos zum rechten Ziel".

nünftige, weise und gute Ordnung und Regierung der Welt erkannt wurde, gegen welche der Mensch nicht mehr scheue Furcht, sondern vertrauensvolle Ehrfurcht empfindet, die sich in der sittlichen Scheu vor dem Bösen, in der besonnenen Selbstbeherrschung und im weisen Maßhalten bethätigen soll. Man kann also wohl sagen, daß der von Anfang vorhandengewesene monarchische Primat des Göttervaters hier zu einem praktischen Monotheismus von nicht geringem religiös-sittlichem Werth fortgebildet wurde. Wie groß freilich der Abstand zwischen diesem Gottesbewußtsein der Besten in Hellas und dem der Volksmenge gewesen sein mag, ist schwer zu sagen. Einiges wird ja wohl zur Ausfüllung der Kluft die dramatische und plastische Kunst beigetragen haben; wenn das Volk bei den Dionysischen Festaufführungen den gewaltigen Chorgesängen der Tragiker lauschte, oder wenn es in dem olympischen Zeus, wie ihn Phidias geschaffen hatte, die Vereinigung von majestätischer Größe, ruhiger Kraft, klarer Weisheit und milder Güte anschaute, so mochte es sich wenigstens momentan zu der Gottesidee eines Aeschylos und Sophokles und Phidias erhoben fühlen; wie viel davon auch im Leben nachwirkte? wer mag das beurtheilen? Aber ist etwa der Abstand zwischen den höchsten Idealen der besten Geister und dem gemeinen Alltagsbewußtsein der Menge bloß den Griechen eigen gewesen? —

Während die griechische Kunst auf diesem Wege der praktischen Reinigung und Idealisirung den Volksglauben fortzubilden suchte, hat die gleichzeitige Philosophie theils durch direkte Polemik gegen die überlieferten mythischen Vorstellungen seine Zersetzung angebahnt, theils durch Aufstellung einer neuen philosophischen Weltanschauung einen Ersatz dafür zu geben versucht. Schon im 6. Jahrhundert a. C. hat der Eleate Xenophanes die Menschenähnlichkeit und die sittlichen Schwächen, welche die Epiker von den Göttern ausgesagt, zum Gegenstand seines Spottes und seiner schärfsten Verurtheilung gemacht; das Göttliche dürfe vielmehr, lehrte er, nur als das Vollkommene und ebendaher auch nur als Eines gedacht werden: „Ein Gott ist bei den Göttern und bei den Menschen der Höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar". Dieser Eine ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken, „der mühelos Alles beherrscht durch die Einsicht seines Verstandes". Auch der philosophische Gegner der Eleaten, der Ephesier Heraklit war mit ihnen

doch in der Verurtheilung der Mythen, des Bilderdienstes und der Thieropfer ganz einverstanden. — Im Verlauf des 5. Jahrhunderts führten der Verfall des delphischen Apollokults auf der einen Seite und auf der anderen die aufklärenden Einflüsse der beginnenden Naturforschung sowie der vielfachen Berührungen mit Völkern anderen Glaubens zu dem Erstarken eines skeptischen Rationalismus, dessen berühmteste Vertreter die Sophisten waren. Entsprechend ihrem maßlosen Subjektivismus, nach welchem der Mensch in all' seinem zufälligen Meinen und Wollen das Maß aller Dinge sein sollte, wollten sie auch in der Religion, wie in Staat und Sitte, nur ein Erzeugniß willkürlicher menschlicher Erfindung im Interesse der Herrscher und Priester sehen. Wie immer unter ähnlichen Verhältnissen, fand dieser seichte Radikalismus bei der aufgeklärten Halbbildung der Menge großen Beifall und weite Verbreitung. Die Staatsgewalt glaubte daher dem drohenden Verfall von Religion und Sitte durch Gewaltmaßregeln gegen die Neuerer Einhalt thun zu müssen; aber, wie so oft in derartiger Lage geschieht, sie verschlimmerte nur das Uebel, indem sie sich gerade an denen vergriff, welche am ehesten im Stande gewesen wären, ihm wirksam und nachhaltig entgegenzutreten, einem Anaxagoras, Perikles, Phidias und vor Allen an dem ebenso frommen wie tiefsinnigen und originellen Denker Sokrates.

Auch Sokrates wollte zwar, wie die Sophisten, vom Menschen aus die Welt verstehen; aber statt das oberflächliche Meinen zum Maß der Dinge zu machen, verlangte er vielmehr, daß der Mensch vor Allem sichselber recht erkenne, seine wahren vernünftigen Zwecke begreifen lerne, um durch die Selbsterkenntniß zur sittlichen Bildung, zur Tugend, Frömmigkeit und Glückseligkeit zu gelangen. Das Wissen, das den Sophisten Mittel der Zersetzung von Glauben und Sitte war, sollte also nach Sokrates dadurch, daß es sich in sichselber vertiefte, gerade das Mittel zur Begründung einer festen praktischen Ueberzeugung vom Wahren und Guten werden. Wie er in sichselbst eine göttliche Stimme vernahm, die ihm als untrüglicher Warner und Berather, als innerliches Orakel diente, so fand er dann auch in der Welt überall die Spuren einer allweisen und allwissenden, allmächtigen und allgütigen Vernunft, welche die unserige ebenso viel übertreffe, als die Größe der Welt die unseres Leibes. Dabei war

er übrigens soweit entfernt von Angriffen auf die Volksreligion, daß er seiner Pietät gegen Glauben und Sitte der Väter stets unzweideutigen Ausdruck gab. Aber allerdings hat er die vielen Götter, ähnlich wie ein Pindar oder Sophokles, als die untergeordneten Gehülfen des Einen Bildners und Erhalters des Weltganzen gedacht, sodaß sie für die praktische Frömmigkeit, für Anerkennung einer einheitlichen Ordnung und Regierung der Welt nach bestem Plan nicht mehr hinderlich waren. Wäre irgend eine Denkweise im Stande gewesen, den väterlichen Glauben mit den Bedürfnissen einer fortgeschrittenen Zeit zu vermitteln, so war es gewiß die des Sokrates. Indem das griechische Volk ihn verwarf, hat es über die Zukunft seiner Religion und seines Staats das Urtheil gesprochen, wie das jüdische Volk dasselbe that in der Verurtheilung Jesu.

Aber konnte Sokrates nicht der Reformator der Religion seines Volks werden, so gieng doch aus seiner Saat eine zukunftsreiche Frucht hervor: die idealistische Weltanschauung Plato's. Indem der Größte unter Sokrates' Schülern des Meisters Prinzip der Selbsterkenntniß erweiterte zur Erkenntniß der übersinnlichen Welt der reinen Formen, der urbildlichen Ideen und Gesetze des Daseins, da löste sich das Band, welches im klassischen Griechenthum Natur und Geist zur ununterscheidbaren Einheit verknüpft hatte: der Geist hielt Einkehr in sichselbst und fand in der Welt der Gedanken die Wahrheit der Dinge, welche der Sinne Schein nicht enthielt, das höchste Gut, welches der Sinne Lust nicht bot, die bleibende Heimath, für welche in der Welt der flüchtigen Erscheinung keine Stätte war. Die schöne Welt der Sinne, in welcher der Grieche sonst des Lebens Lust mit vollen Zügen geschlürft hatte, sie sinkt jetzt zum wesenlosen Schein, zum trügerischen Schattenbild herab, dessen Bande für die von oben stammende Seele des Menschen zur peinlichen Fessel, zum düsteren Kerker werden, aus dem sie nicht rasch genug entfliehen kann, um ihrem göttlichen Urbild ähnlich zu werden. Nicht mehr bloß Mäßigung im natürlichen Genießen, nicht mehr bloß Gleichgewicht und Einklang der Natur mit dem Geist ist jetzt die Loosung, sondern Losreißung von der Natur, Flucht aus der Sinne Schranken in die übersinnliche Welt der Gedanken! Mit dieser Umwandlung der theoretischen und moralischen Denkart gestaltet sich auch das Gottesbewußtsein neu: die platonische Gottheit, welche eins ist mit

der höchsten Idee des reinen Seins und Wissens oder des Vollkommenen, des höchsten Gutes, sie ist endlich ganz losgelöst von allem Naturgrund, ist zum rein übernatürlichen geistigen Prinzip geworden, dessen Wesen Plato als lautere Weisheit und Güte beschreibt; aber freilich ist sie damit zugleich auch in eine Jenseitigkeit entrückt, von der keine Brücke zur Welt mehr zu führen scheint, in eine nebelhafte Ferne entschwunden, wo das sehnende Auge des Menschen sie kaum mehr zu finden vermag. Darum sieht es sich nach Mitteln und Mittlern um, die ihm helfen sollen, die Kluft zu überbrücken zwischen Diesseits und Jenseits. Plato zeigt sie ihm in der Weltseele, in welcher die Gottheit zur lebendigen schaffenden Kraft wird; er zeigt sie auch in der Person des Weisen, der in vollkommener Tugend die Idee des Guten urbildlich darstellen würde: beides Keime, in welchen eine Welt von Gedanken schlummerte, deren Entwicklung die letzten griechischen Schulen noch vorbereiteten.

Der „Weltseele" haben die Stoiker sich bemächtigt und haben sie als schaffende Weltvernunft zum Prinzip ihres Pantheismus gemacht, in welchem die alten Volksgötter als Manifestationsformen des Einen göttlichen Wesens eine künstliche Restauration erlebten, die natürlich den inneren Verfall der alten Religion nicht aufhalten konnte. Aber auf ägyptischen Boden verpflanzt und auf jüdischen Stamm gepfropft, sollte diese platonisch-stoische Weltseele, der göttliche Logos, zur reichsten Entwicklung für die Zukunft der Religion kommen. — Was aber das Tugendideal des „Weisen" betrifft, so haben zwar Stoiker, Platoniker und Neupythagoräer um die Wette sich bemüht, es nicht bloß begrifflich zu umschreiben, sondern auch praktisch zu verwirklichen: es war natürlich umsonst, da Ideale sich ja nie machen lassen. Aber auch dieses Saatkorn sollte sich auf ägyptischem Boden zur reichen Frucht entfalten, als das philosophische Ideal auf die realen Gestalten der Geschichte Israels übertragen und so zur lebensvollen Persönlichkeit verkörpert wurde.

Zum Schluß unseres Ueberblicks der indogermanischen Religionsentwicklung wollen wir noch einen Blick auf die Römer werfen, bei welchen ich mich indeß kurz fassen kann, da ihre Religion der weltlich-socialen Zweckmäßigkeit und des äußerlichen Rituals nur eine äußerst dürftige Entwicklung sowohl in die Breite der mythologischen

Vorstellungen als in die Tiefe der religiösen Gemüthsbildung gehabt hat. Während die griechische Phantasie die Naturgottheiten zu immer bestimmter individualisirten menschlichen Idealen gestaltete, hat der phantasielose römische Verstand umgekehrt aus den alten Naturmächten und aus socialen Verhältnissen und Thätigkeiten immer leblosere Begriffspersonifikationen abstrahirt. So spärlich die Reste der altrömischen Mythologie sind, so zahllos dagegen die zum Rang von Göttern erhobenen Abstraktionen. Nicht bloß jede Person, göttliche und menschliche, hat ihren eigenen Genius, in welchem das Ich sich selbst objektivirt, wie in den persischen Fravaschis; sondern auch jede Tugend, jeder Zustand des socialen Lebens, jeder regelmäßige Vorgang in Ackerbau, Gewerbe, Familie bis auf das Oeffnen der Scheunen oder den Kornvorrath des Marktes oder die Kupfer- und Silberwährung oder das Gehen- und Sprechenlernen der Kinder u. s. w. wird in einem besondern Gott repräsentirt. In allem dem hat die römische Religion die nächste Verwandtschaft mit der persischen, in welcher ebenfalls die personificirten sittlichen Begriffe über das mythologische Element weit überwiegen, welche ebenfalls die Religion mit der bürgerlichen Wohlfahrt in engste Beziehung setzt und gleichermaßen hohen Werth auf das Formale des Kultusceremoniels legt; nur der persische Dualismus fehlt der römischen Religion, während er der germanischen mit jener gemein ist.

Die obersten Götter der alten Lateiner waren Jupiter, Mars und Janus. In Jupiter (Djovis) begegnen wir wieder dem bekannten indogermanischen Himmelsvater Dyauspitar, der sonach bei den Italern wie bei den Griechen seine oberste Stellung behauptet hat; doch scheint er an volksthümlicher Bedeutung bei den Lateinern hinter Mars zurückgetreten zu sein, so daß ihm wohl das Schicksal des Verdrängt- und Verdunkeltwerdens durch den kriegerischen Sturmgott auch hier, wie am Indus und bei den Germanen gedroht haben möchte, wäre er nicht in Rom zum Träger der römischen Staatsidee und Herrschaftsansprüche geworden. — Mars hat seinem ursprünglichen Wesen und vielleicht auch seiner Etymologie nach die allernächste Verwandtschaft mit den Maruts, den vedischen Sturm- und Kriegsgöttern, welche neben Rudra und Vata zur beständigen Begleitung Indras gehörten; ganz analog dem vedischen Indra, dem hinduistischen Rudra-Siva und dem germanischen Vata-Wodan ver-

einigt auch Mars mit der Naturbedeutung des lebenweckenden und segenspendenden Wind-, Regen- und Frühjahrsgottes die des unwiderstehlich stürmenden und vernichtenden Kriegsgottes; als Schirmherr der Herden wie der kriegstüchtigen Jugend bekommt er von beiden am Frühjahrsfest sein ver sacrum, das Menschenopfer wohl schon frühe abgelöst in der Form der Aussendung von Jünglingen zur Eroberung neuer Wohnplätze. — Janus (Dianus) ist der Lichte d. h. der Sonnengott, der den Tag und das Jahr eröffnet und schließt (daher mit zwei Gesichtern abgebildet), dann überhaupt Anfänger aller Unternehmungen, besonders auch des Krieges. — Dem Sonnengott Janus steht die lichte Mondgöttin Diana schwesterlich zur Seite. Ihnen reihten sich von Alters an die Feuergötter Vulkan und Vesta; letztere wird, wie Hestia, zur Göttin des häuslichen Herdes und damit der öffentlichen Wohlfahrt; Venus, die Herrin der blühenden Gärten, wird zur Göttin der Anmuth und Liebe; Tellus ist Göttin der fruchtbaren Erde; Ceres und Ops spenden den Getreide- und Herbstsegen; Neptunus ist ein alter vedischer und iranischer Wasser- und Meergott; Liber und Libera sind vielleicht Götter des Ernte- und Kindersegens. — Endlich schließen sich an diese alten Naturgötter die mancherlei Ahnen- und Naturgeister an: die Penaten, Manen, Laren, Larven und Lemuren, Faunen und Silvanen; die drei ersten waren als gute, lichte Ahnengeister in hohen Ehren gehalten (die Penaten genossen sogar neben Vesta öffentliche Verehrung); die andern aber sind Gespenster, die man fürchtete und daher für böse Geister oder neckische Spukkobolde hielt. Obgleich dieser Geisterglaube bei den Lateinern nicht weniger als bei den alten Iraniern, Slaven, Germanen und Pelasgern lebhaft im Schwange ging, so hat es doch bei keinem dieser Völker je eine Zeit gegeben, wo die Geister die Stelle der Götter vertreten hätten und die höchsten oder gar einzigen Kultusobjekte gewesen wären. — Der Kultus dieser altlateinischen Religion war noch ganz einfach, ohne Tempel und Bilder, wie dieß ja ebenso auch in der vedischen, persischen und germanischen Religion der Fall war und überall der Fall ist, wo die Anthropomorphisirung der Gottheit entweder noch nicht bestimmter vollzogen ist, oder dann wieder als unangemessene Vorstellungsform für das geistige Wesen Gottes überwunden ist; bei den alten Lateinern war natürlich das erstere der Fall.

Die Erhebung dieser Naturreligion zu einer den sittlichen Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft angemessenen und dienstbaren Staatsreligion war das Werk der Tarquinier und des Servius Tullius. Der alte Himmelsgott bekam als der vorzüglichste und größte der Götter (Jupiter optimus maximus) einen prächtigen Tempel auf dem Kapitol und wurde hier als der Nationalgott Roms, als der Schutzherr seiner Wohlfahrt und Herrschaft, als die Personifikation der römischen Staatsidee, ihres unbedingten Rechtes und ihrer unbeschränkten Macht verehrt. Ihm standen zur Seite Juno, die Patronin der Familie, und Minerva („die Denkende") als Göttin der Weisheit, besonders der politischen Klugheit. Diese bildeten mit Jupiter zusammen eine ebensolche moralische Einheit, wie Zeus, Apollo und Athene; es ist aber bezeichnend, daß an die Stelle des Musengottes bei den Römern die Ehegöttin tritt: man verstand sich in Rom wenig auf Kunst, aber wußte die tiefe Bedeutung eines würdigen Familienlebens für die Wohlfahrt und Sicherheit des Staats ganz anders zu würdigen als in Griechenland.

Schon von den Tarquiniern waren zur Bereicherung des Kultus griechische Götter eingeführt worden, die dann theils mit altitalischen kombinirt und verschmolzen, theils auch bloß sprachlich latinisirt wurden. Dieser Import fremder Götter und Kulte ging in den Jahrhunderten der Republik immer weiter; nach den griechischen kamen ägyptische und asiatische (Kybele, Isis, Mithra) an die Reihe, bis schließlich Rom zum Pantheon der Götter aller Völker seines Weltreichs wurde. Sie alle aber waren als Vasallen und Trabanten unterthan dem einen Gott der römischen Weltherrschaft, Jupiter Capitolinus. So hat Rom durch seine welterobernden und -beherrschenden Imperatoren und Staatsmänner nicht minder, als Griechenland durch seine Dichter und Philosophen, den Sturz der nationalen polytheistischen Göttersysteme zu Gunsten eines universalen Monotheismus vorbereitet.

Wichtiger als die Götterlehre war für die praktischen Römer der Kultus. Er wurde als ein Geschäft betrieben, bei welchem Alles auf die richtige Vollziehung der vorgeschriebenen und auf göttliche Sanktion gestützten Formen ankam, denen man eine zauberkräftige Wirkung auf die Götter zuschrieb. Neben den Opfern, unter welchen in ältester Zeit auch Menschenopfer nicht gefehlt haben, war

eine Hauptsache die Wahrsagung, welche nach festgesetzten Regeln von den hierfür angestellten Auguren betrieben wurde. Die komplicirten Kunstregeln der Wahrsagerei sowie auch sonst vielen kleinlichen Formelkram haben die Römer von den Etruskern überkommen, deren düstere, mit Aberglauben und Zauberwesen aller Art angefüllte Religion nicht indogermanischen Ursprungs sein kann. Aber freilich hätten sich die Römer das Ceremonien- und Formelwesen der Etrusker nicht so leicht und gründlich angeeignet, hätte es nicht ihrer eigenen Denkart entsprochen, ihrem zugleich superstitiösen und prosaisch utilitaristischen Sinn. Sie wollten im Kultus ebensowohl geheimnißvolle, wie doch zugleich rein äußerlich zu vollziehende und mechanisch wirksame Mittel zur Erreichung ihrer weltlichen Zwecke sehen. Auf die Gesinnung der Feiernden kam dabei gar nichts an, wenn nur die Handlung in allen ihren Details mit skrupulöser Genauigkeit vollzogen wurde. Eine solche Religion konnte höchstens das dumpfe Gefühl der Abhängigkeit von höheren Mächten nähren; aber zur Erleuchtung des Geistes und Reinigung des Gemüths durch erhabene Ideen konnte sie nichts beitragen. Wie viel höher stand doch der griechische Apollokult, der vom Gläubigen Selbsterkenntniß forderte und durch die Anschauung des reinen Wesens des Gottes auch reinigend auf das Gemüth wirkte! Bezeichnend für den Unterschied der beiderseitigen Grundanschauung und Stimmung ist schon die äußere Haltung der Betenden: der Grieche betet unverhüllten Hauptes zur Gottheit aufschauend, der Römer dagegen mit verhülltem Haupt.

Bei alle dem wird man zugeben können, daß die römische Religion zweckmäßig war zur Disciplinirung eines militärisch und politisch tüchtigen Volkes. Und so lange die Herrschaft Roms über die Welt (die Mittelmeer-Länder der damaligen Kulturwelt) noch ein zu realisirendes Ideal war, läßt sich wohl denken, daß der Glaube an den Sieg seines Jupiter Capitolinus über die andern Volksgötter und das Gefühl der Verpflichtung zur Mitarbeit an diesem Zweck wirklich eine religiöse Stimmung hervorrief, in welcher der Römer, über die Endlichkeit seiner bloß persönlichen Zwecke hinausgehoben und an den ihm für göttlich geltenden Staatszweck hingegeben, eine gewisse religiöse Befriedigung empfinden mochte. Wie aber, als jener Zweck erreicht, Roms Weltherrschaft sicher begründet war, und als gleichzeitig die Leitung der Staatsangelegenheiten von der Volksge-

meinde der Republik in die Hand des Cäsar überging, als es sonach für den Staat nichts mehr zu sorgen und zu hoffen, zu leiden und zu schaffen gab? War es da ein Wunder, daß mit der Aufhebung des idealen Zwecks dieser Religion der Zweckmäßigkeit der Nerv durchschnitten war? Daß die Einen die entleerte Religion überhaupt für bloßen Aberglauben, gut genug für die Menge, hielten, die Andern für das in der heimischen Religion nicht mehr befriedigte religiöse Bedürfniß Hülfe bei allen möglichen fremden Kulten suchten? Radikaler Unglaube auf der einen, und ein synkretistisches Gemisch von allem möglichen Glauben und Aberglauben auf der andern Seite — das war der Ausgang der römischen Religion.

Doch hat sie zuletzt noch einen neuen Schößling getrieben, der ebenso charakteristisch ist als Zeichen ihres gänzlichen Verfalls wie als Bekenntniß ihres politischen Grundmotivs: die Vergötterung der Cäsaren. Dieselbe war durchaus nicht etwa bloß als metaphorische Hyperbel schmeichelnder Devotion gemeint; es war damit voller, eigentlicher Ernst. Ihr Grund lag einerseits in dem Glauben an die Schutzgeister oder Genien der Personen und andererseits in der Vergötterung des Staatsgedankens. Als dieser in der Person eines unbeschränkten Herrschers so verkörpert war, daß es eigentlich keinen Staatszweck im Unterschied von dem persönlichen Willen des Cäsar mehr gab, so war es sehr naheliegend, den Genius des Cäsar zugleich als den des Staats zu betrachten und ihn somit neben den früheren Schutzgöttern und -geistern Roms kultisch zu verehren. Bei allem Abstoßenden und Empörenden, was diese Vergötterung schwacher und großentheils schlechter Menschen für unser Gefühl hat, ist doch auch nicht zu übersehen, daß sie dem Bedürfniß jener Zeit nach Offenbarung und Vermittlung der ferngerückten Gottheit in menschlichen Persönlichkeiten in ihrer Art entgegenkam. Die Naturgötter der Mythologie hatten sich ausgelebt, die Begriffsgötter der Philosophie hatten sich nie eingelebt im Bewußtsein des Volks; so wollte man denn das Göttliche endlich schauen in menschlichem Fleisch und Blut*): man suchte es in den Cäsaren, Andere im stoischen Weisen, Andere

*) Es gilt als allgemeiner Zug jener Zeit, was Stein (Gesch. des Platonism 2, 286) in Bezug auf Apollonius v. Tyana sagt: „Charakteristisch erscheint mir vor Allem das Bedürfniß nach einer Anknüpfung der durch Reflexion

im neupythagoräischen Heiligen, noch Andere im Idealbild Mosis und der Christ hat es gefunden in Jesus, dem Weltheiland.

Die durch die allgemeine Weltlage bedingte Wandlung des Bewußtseins spricht sich besonders deutlich aus in der Wendung, welche die Philosophie, vorzüglich die stoische, in der Kaiserzeit genommen hat. In den Schriften eines Seneka, Epiktet und Mark Aurel begegnen wir einer sittlich-religiösen Weltanschauung, welche sich von der alten Stoa ebensoweit entfernt, wie sie sich mit dem Christenthum in oft frappanter Verwandtschaft berührt. Bezeichnend ist schon dieß, daß an der Philosophie fast nur noch die praktische Seite geschätzt wird: sie soll eine Schule der Lebensweisheit, ein Heilmittel für die kranke Menschheit, ein Trost unter der Noth der Zeit sein. Diesem Bedürfniß kommt der stoische Idealismus, die Einkehr in die innere und Abkehr von der äußeren Welt, die Uebung in Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung hülfreich entgegen; darum wenden sich die besseren Geister ihm mit Vorliebe zu, aber nicht, ohne mehrfache bedeutsame Aenderungen an ihm vorzunehmen. Im Gottesbegriff wird zwar der altstoische Monismus nicht ganz aufgegeben; Gott und Welt, Naturgesetz und Gotteswille oder Vorsehung werden auch noch von Seneka gleichgesetzt; aber es wird jetzt doch die geistige und sittliche Seite am Wesen Gottes vor der physischen entschieden vorangestellt: Gott ist der vollkommene Geist, die höchste, allwissende, weise und gütige Vernunft, welche Alles zweckmäßig ordnet und regiert, für den Menschen väterlich sorgt und daher auch von uns nicht gefürchtet, sondern wie ein Vater geliebt sein will. Damit war thatsächlich ein Monotheismus erreicht, welcher dem religiösen Bedürfniß Genüge zu thun vermochte — und dieß war ja wohl auch vorzugsweise das Motiv dieser ethischen Umbildung des früheren naturalistischen Monismus der Stoa. Dazu kommt eine ganz ähnliche Aenderung in der Anthropologie. Der entschiedene ethische Idealismus, die schmerzvolle Erfahrung eines inneren Zwiespalts und Kampfes, in welcher die Weisen mit den Frommen jener Zeit

---

gewonnenen theoretischen, praktischen und religiösen Weisheit an eine im Leben und Sterben, im Handeln und Leiden auch für die Phantasie veranschaulichte Persönlichkeit".

übereinstimmten, hatte in der Psychologie die Erweichung des altstoischen Monismus durch einen platonisirenden Dualismus zur Folge. Der Vernunft, diesem gottverwandten Theil, auf welcher die in Jedem zu achtende Menschenwürde beruht, steht die Sinnlichkeit, das Fleisch, fremd und feindlich gegenüber; Seneka nennt ganz mit Plato den Leib eine Fessel, Last, Kerker, flüchtige Herberge, in welcher die vernünftige Seele sich nicht heimisch fühlen kann; der Todestag ist der Geburtstag des Ewigen, das jenseitige Leben ist erst das wahre, vollkommene, zu welchem sich das jetzige nur als schwaches Vorspiel verhält. Da nun eben aus dieser sinnlichen Seite unserer Natur die Affekte herstammen, so wird die von der Stoa verlangte Ueberwindung der Affekte jetzt zum Kampf wider die Sinnlichkeit, bekommt also eine spiritualistisch-asketische Wendung, die ihr früher fern lag. „Entsage und ertrage!" das Losungswort Epiktets, ist der Grundton dieses jüngeren römischen Stoicismus. Damit hängt nun aber ferner auch eine viel pessimistischere Ansicht von der sittlichen Natur des Menschen zusammen. Ueber die sittliche Schwäche derselben, über die Allgemeinheit des Bösen, über die Unmöglichkeit, sich völlig davon freizumachen, über die zunehmende Verschlechterung der Gattung finden sich bei Seneka eine Menge der stärksten Aeußerungen, welche ihre nächsten Parallelen an bekannten Sätzen des Apostels Paulus haben, hingegen zu dem altstoischen Vertrauen zur sittlichen Kraft des Menschen einen starken Contrast bilden. Natürlich war bei solcher Stimmung, daß jetzt den weicheren Tugenden des Gemüths, der Milde und Nachsicht, dem Mitleiden und Wohlwollen ein größerer Raum verstattet wurde, als in der herben und stolzen Moral der alten Stoa; natürlich war ferner die entschieden religiöse Wendung der Moral in Folge jener ernsteren und weicheren Denk- und Gefühlsweise. Ist das Uebel so tief gegründet, der Kampf so allgemein und so schwer und endlos, bedarf es nicht bloßer theoretischer Belehrung, sondern einer „Umwandlung" (transfigurari) der ganzen Gesinnung: so drängt sich das Verlangen unabweislich auf, die schwache menschliche Kraft auf die höhere göttliche Macht zu stützen. Die bloße subjektive Freiheit und negative Affektlosigkeit wird jetzt zur folgsamen und freudigen Hingabe an die göttliche Ordnung und Lenkung der Welt und die natürliche Kraft der Vernunft wird zur Kraft und Hülfe des einwohnenden oder Handreichung thuenden Gottes. Diese

göttliche Handreichung besteht aber nicht bloß im Allgemeinen in den uns eingepflanzten Samenkörnern des Guten, sondern insbesondere auch in dem erhebenden und stärkenden Einfluß eines sittlichen Musterbildes von höchster Vollkommenheit, das von Gottes Geist erfüllt, als Licht strahlt in der Finsterniß und die Aufmerksamkeit Aller auf sich lenkt*). So wird das stoische Abstraktum des Weisen bei Seneka zur Forderung und Hoffnung eines leibhaftigen religiösen Urbilds für Alle, eines Weltheilands.

---

3. Hauptstück.

Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins bei den Semiten**).

In ganz anderer Art, als bei den Indogermanen, verlief die Entwicklung des religiösen Bewußtseins bei den Semiten. Wir finden bei ihnen weder die reich entwickelte Mythologie noch die religiöse Spekulation der Inder und Griechen, dafür aber eine Tiefe des Abhängigkeitsgefühls und eine einfach-erhabene Gottesanschauung, welche als natürliche Prädisposition dieser Race zum Monotheismus betrachtet werden kann. Geht auch die Behauptung von Ernest Renan, daß die Semiten schon von Natur, durch eine Art von Instinkt, Monotheisten gewesen seien, offenbar zu weit, so ist doch soviel richtig, daß bei ihnen die Vielheit der Naturgötter nie zu so bestimmter Ausbildung in einer reichen Mythologie, wie bei den Indogermanen, gekommen ist. Während bei diesen die Besonderheiten der Naturanschauung in den individualisirten Göttern sich reflektiren, so drücken die semitischen Götternamen vielmehr den allgemeinen Eindruck der überlegenen Macht, Gewalt und Herrschaft aus, hinter welchem die besondern Erscheinungsformen der Einen herrschenden Kraft mehr zurücktreten. Es hängt damit zusammen, daß die Semiten ursprünglich, soweit sie nicht durch die Religion der vorsemitischen Landesbe-

*) Sen. ep. 73, 15. 41, 2. 52, 1. 120, 14.

**) Literatur s. Tiele, Comp. S. 68. 78f. 89. 101f.

völkerung beeinflußt waren, das Göttliche nur im Ueberirdischen, in himmlischen Mächten fanden, sei es in Sonne und Gestirnen oder im himmlischen Feuer des Gewitters. Der ursemitische Gottesglaube war wesentlich Gestirndienst, nicht monotheistisch, aber doch mit dem Zug zum praktischen Henotheismus oder Anerkennung des einen Gottes vor andern als des specifischen Stammgottes und Herrn der einzelnen Völker. Damit war die Gottheit bei den Semiten von Anfang der irdischen Natur, dem vergänglichen Erdenleben fern gerückt; die Erhabenheit über das Irdische, die Geschiedenheit von der Welt, der Gegensatz zum Menschen, der sich dem übermächtigen Gott gegenüber als der ohnmächtige Knecht fühlt, ist der Grundzug der semitischen Gottesidee. Für dieses Verhältniß war aber die nächstliegende Analogie das der Unterthanen zum politischen Herrscher, ein Verhältniß, das jenem religiösen um so genauer entsprach, als bei den Semiten, wo irgend sie sich staatlich organisirten, das Königthum die Form des unbeschränkten Despotismus annahm, der die Freiheit Aller nicht in der vernünftigen Ordnung des Ganzen erhält, sondern dem unbedingten Willen und der unbeschränkten Macht des Einen opfert. Der griechische Zeus war das Haupt der olympischen Götteraristokratie, wie die Könige der griechischen Städte und Stämme die Führer der Adelsaristokratie und als solche durch Sitte und Gesetz beschränkt waren; darum konnten es diese Völker zwar zu politischen Verfassungen bringen, aber zu keinem religiösen Monotheismus. Die Semiten hingegen, die überall nur unbeschränkte Herrscher kannten, dachten sich auch dementsprechend die Gottheit als die unbeschränkte eine Herrschermacht, als den himmlischen Volkskönig, der sowenig, wie der irdische, andere Herren neben sich duldet, der also innerhalb seines Herrschaftsgebiets (des ihn verehrenden Volks) Alleinherrscher ist, ohne aber das Herrsein anderer Götter über andere Völker auszuschließen. Die Lebhaftigkeit und Tiefe des religiösen Abhängigkeitsgefühls wirkt hierbei zusammen mit der Energie und Ausschließlichkeit des nationalen Gemeingefühls; diese doppelte Stärke verbunden mit schwächerer Anlage der ästhetischen Phantasie und philosophischen Reflexion ist die Wurzel des den Semiten gemeinsam eigenthümlichen praktischen Henotheismus.

Bei den Indogermanen überwiegt die plastische Phantasie und der theoretische Verstand, das objektive, politische oder philosophische

Denken; bei den Semiten hingegen ist immer das subjektive, praktische Gemüthsinteresse oben an, welchem es nur um das Eine zu thun ist, mit der höchst-entscheidenden Macht sich auf den bestmöglichen Fuß zu stellen, sie auf möglichst innige und ausschließliche Weise mit dem eigenen Lebensinteresse (versteht sich: des Volksganzen) zu verknüpfen. Daher die bei den Semiten so allgemeine Erscheinung, daß fast jeder Stamm seinen eigenen Stammgott hat: die Babylonier ihren Bel, die Assyrer ihren Assur, die Kananäer ihren Baal, die Moabiter ihren Kamos, die Ammoniter ihren Milkom, die Philister ihren Dagon, die Araber ihren Allah, die Hebräer ihren Jahve. Dabei ist nicht etwa in mannigfacher objektiver Naturanschauung der Unterscheidungsgrund zu suchen, sondern einzig in dem praktischen Interesse jedes Stammes, das göttliche Wesen in der besondern Beziehung auf sich und so dann aber auch ausschließlich zu denken. Nur in diesem praktischen Sinn des ausschließlichen Sondergottes der Einzelvölker läßt sich von einem „monotheistischen Instinkt der Semiten" reden; dagegen keineswegs im theoretischen Sinn einer Erkenntniß des Einen allgemeinen Weltgottes; von dem theoretischen Gedanken der göttlichen Einheit, der ja von dem seiner Allgemeinheit unzertrennlich ist, waren vielmehr die Semiten ursprünglich sogar viel weiter entfernt als die Indogermanen, denn von der monistisch-spekulativen Gottesidee der letztern finden wir bei jenen nie und nirgends eine Spur. Uebrigens wird man leicht bemerken, daß die so in der Naturanlage beider Völkerfamilien begründete religiöse Differenz genau mit ihrem sonstigen geschichtlichen Charakter übereinstimmt: die Stärke des Semiten lag nie in der ästhetischen oder wissenschaftlichen Weltbetrachtung, wohl aber in der Kraft des Gemüths, seine praktischen Ideale und Postulate in schroffer Ausschließlichkeit zu fixiren und in unerschütterlicher Ausdauer festzuhalten.

Wo diese eigenartige Anlage der semitischen Religiosität zur vollen und reifen Entwicklung gekommen ist, wie bei den Hebräern und Arabern der Fall war, da ist sie von einzigartiger Bedeutung für die Weltgeschichte geworden, mit welcher keine andere Erscheinung, weder der Religions- noch der Kulturgeschichte, sich messen kann. Aber die Mehrzahl der semitischen Völker (die „Nordsemiten") sind zu frühe mit einer überlegenen Kultur in Berührung gekommen und haben

den bestrickenden Einflüssen des mit ihr verbundenen Naturdienstes zu wenig Widerstand entgegengesetzt, als daß sie ihre religiöse Eigenart zu bewahren und selbständig auszubilden vermocht hätten. Wohl haben auch sie eine in gewissem Sinn reiche religiöse Entwicklung gehabt; aber deren geschichtliche Bedeutung liegt doch nicht in ihrem eigenen Werth, sondern nur in den mehrfachen positiven und negativen, anregenden und abstoßenden Einwirkungen, durch welche sie zu verschiedenen Zeiten in die Geschichte Israels eingegriffen haben.

Bei den Ostsemiten Mesopotamiens, den Babyloniern oder Chaldäern und Assyrern verschmolz der ursemitische Gestirndienst mit dem mehr naturalistischen Glauben der ursprünglichen Landeseinwohner, die man jetzt meist als Akkader oder auch Sumerier zu bezeichnen pflegt. So wenig wir zur Zeit noch über dieses räthselhafte Volk wissen, so scheint doch so viel sicher zu sein, daß es weder semitisch noch arisch war und daß es zur Zeit seiner Ueberwältigung durch die Semiten schon eine hoch entwickelte Kultur besaß, welche es auf die Eroberer übertrug. Aus dieser Mischung ging die Mythologie wie der Kultus und die Kunst der Babylonier hervor. Das babylonische Göttersystem verband die fünf Planetengötter mit zwei Göttertriaden, welche den drei Welten (oberen, mittleren, unteren) entsprachen und stellte allen voran den Bel Beli oder „Herrn der Herren" als den höchsten Gott und unbeschränkten Gebieter, der auch kurzweg der Gott (Ilu) hieß. Im Lokalkult der Stadt Babel spielten eine Hauptrolle die Sterngötter: Nabu (Merkur) als Gott der Offenbarung und Priesterweisheit; Nergal (Mars), Kriegsgott, als Löwe mit Menschenhaupt und Flügeln dargestellt; Merodach (Jupiter), der Glücksstern, und Istar oder Bilit, Mylitta (Venus), die Göttin der Fruchtbarkeit und des Todes, welche die beiden Seiten des Naturlebens, die bei den Westsemiten Aschera und Astarte repräsentiren, in sich vereinigte; sehr interessant ist das neu entdeckte Epos von der „Höllenfahrt der Istar"*), das akkadisch-semitische Urbild zur griechischen Demeter-Persephone-Sage. Noch wichtiger sind die babylonischen Schöpfungs- Paradieses- und Sintflutsagen, wie sie durch die neueste assyriologische Forschung zu Tage gefördert wurden, in welchen man nicht bloß die Parallelen, sondern ohne Zweifel die Quellen der

*) Uebersetzt und erklärt von E. Schrader, Gießen 1872.

betreffenden biblischen Sagen zu suchen haben wird. — Akkadischen Ursprungs ist die astrologische Mantik, wie sie in Babel lebhaft betrieben wurde, und die mit ihr zusammenhängende Organisation und Macht des Priesterthums. Akkadisch ist endlich die den Babyloniern eigenthümliche Sitte des Keuschheitsopfers, welches zum Kult der Mylitta gehörte; wogegen das blutige Menschenopfer der kriegerischen Assyrer so viele Analogien auch bei den andern Semiten hat, daß es wohl für ursprünglich semitisch gelten kann.

Die Westsemiten in Syrien, Kanaan und Phönizien verrathen ihre Herkunft von Mesopotamien in der nahen Verwandtschaft ihrer religiösen Ueberlieferungen und Bräuche. Sie verehrten die Naturkraft als lebenschaffende und lebenfeindliche in den Götterpaaren Ascher und Aschera und Moloch und Aschtoret, welche beide aber auch wieder zur Einheit zusammengefaßt und mit dem gemeinsamen Gattungsnamen Baal und Baalit („Herr und Herrin") bezeichnet wurden. Eine Vermittlung dieser beiden Seiten der Gottheit enthält der phönizische Mythus, nach welchem der Sonnengott Melkart die vor ihm spröde fliehende Aschtoret (die babylonische Istar) bis an das westliche Ende der Welt verfolgt, dort endlich sie erreicht, überwindet und Hochzeit feiert, worauf die strenge und kriegerische „Jungfrau des Himmels" in die milde Liebes- und Ehegöttin sich verwandelt, Aschtoret zu Aschera, Dido zu Anna, Artemis zu Hera wird. Verwandt hiemit sind die griechischen Sagen von Zeus und Europa oder Jo und von den Irrfahrten der Helena, des Odysseus, weiterhin des Aeneas rc. — Ebenso wie die wohlthätige und feindliche, wurde auch die männliche und weibliche Seite der Gottheit von den Syrern vielfach zu einer mann-weiblichen Gestalt zusammengefaßt, worin man wohl eine freilich recht rohe Reaktion des monotheistischen Triebes gegen den Dualismus der Naturreligion finden kann. Eine solche Ineinsbildung der männlichen und weiblichen Gottheit liegt z. B. den Mythen von Melkart-Herakles und Omphale oder von Semiramis und Sardanapal zu Grunde. Dieselbe Idee wurde auch im Kultus durch Vertauschung der Kleidung der Priester und Priesterinnen ausgedrückt.

Eine hervorragende Bedeutung hat in den westsemitischen Kulten die unter verschiedenen Formen auftretende Idee des sterbenden und wiederbelebten Sonnengottes, die ohne Zweifel akkadisch-babylonischen

Ursprungs ist (den Südsemiten fehlt sie ebenso wie den reinen Indogermanen). Adonis war der jugendliche Frühlingsgott von Byblos, der Geliebte der Baltis (Istar); im Sommer durch den Zahn des Ebers Moloch (die Hochsommer-Glut) getödtet, wird er zum Thammuz d. h. Verschwundenen, um welchen feierliche Todtenklagen, wie in Aegypten um Osiris, in Eleusis um Kore, angestimmt wurden; aber im Frühjahr lebt der Gott wieder auf, und nun wurde sein neues Leben mit ebenso üppiger Lust gefeiert, wie vorher sein Tod mit Wehklagen. Lebenslust und Todeswehe, Wollust und Schmerz — immer sind es diese Gegensätze, um welche sich Kultus und Mythus der Nordsemiten drehte, gleichviel ob die beiden Seiten auf verschiedene Göttergestalten oder auf verschiedene Phasen des Lebens einer und derselben Gottheit bezogen wurden. Wie entwicklungsfähig übrigens diese Ideen waren, wenn sie von dem Naturboden wilder Sinnlichkeit losgelöst, vergeistigt und versittlicht wurden, haben wir oben am griechischen Mysterien- und Dionysoskult und am Heraklesmythus gesehen. Auch die hebräische Simson-Sage ist in allen ihren Details nichts anderes als die hebräische Umbildung des syrischen Mythus vom kämpfenden und sterbenden Sonnengott.

Nicht bloß diese, sondern auch noch manche anderen Sagen und Bräuche haben die Hebräer*) oder „Kinder Israel" seit ihrer Einwanderung im Westjordanland von den Kananäern sich angeeignet, welchen sie, die bisherigen Nomaden, an Kultur ebensoweit nachstanden, als sie dieselben an religiöser Reinheit und sittlicher Kräftigkeit übertrafen. Wir wissen zwar nicht, ob die Hebräer ethnologisch zu den Nord- oder Südsemiten gehörten; sicher ist aber, daß ihre Religion bis zu ihrer Einwanderung in Palästina unberührt geblieben war von den Einflüssen sinnlichen Naturdienstes der Nordsemiten und mit der südsemitischen Verehrung der reinen und strengen Gottheit des himmlischen Lichtes und Feuers die nächste Verwandtschaft hatte.

---

*) Die für den heutigen Stand der hebräischen Religionsgeschichtsforschung maßgebende Literatur ist folgende: Kuenen, Godsdienst van Israel, 2 Bde., Haarl. 1869. Wellhausen, Prolegomenen zur Geschichte Israels, 2. Aufl. 1883. Stade, Gesch. d. Volks Israels (im Erscheinen begriffen). Reuß, Geschichte d. heil. Schriften des Alten Testaments, 1881. Schultz, alttestamentl. Theologie, 2. Aufl. 1878.

Auch über ursprüngliche Heimath und Bedeutung des mosaischen Gottesnamens Jahve, ob er rein hebräischen oder ob kenitischen oder assyrischen Ursprungs sei — beide Hypothesen werden von neueren Forschern*) vertreten — läßt sich nichts Sicheres behaupten; es thut dies aber auch insofern wenig zur Sache, als ja doch auf jeden Fall die weltgeschichtliche Bedeutung, zu welcher der Jahveglaube später kommen sollte, gar nicht an seinem Ursprung hängt, sondern einzig und allein an dem großartigen religiösen Inhalt, den im Laufe der Jahrhunderte die Propheten Israels hineingelegt haben. Daß Jahve von Anfang schon als der sittlich erhabene Weltregent, wie die Propheten ihn später erkannt haben, vorgestellt worden wäre, daran ist jedenfalls entfernt nicht zu denken. Im Gegentheil weisen alle Spuren noch aus späterer Zeit übereinstimmend darauf hin, daß der Nationalgott der alten nomadisirenden Hebräer der gewaltige und strenge Gewittergott der Wüste war, als dessen Sitz man den Sinai dachte (Richter 5, 4 f.), der das Dunkel der Gewitterwolke zu seinem Zelte macht, im Donner seine zürnende Stimme, im Windesbrausen das Schnauben seiner Nase hören läßt, in den Blitzen seine Pfeile schießt, auf Sturmesflügeln herabfährt und die Grundfesten von Meer und Land erbeben macht (Ps. 18). Wenn noch in später Zeit die prophetische Bildersprache oder die Kultussymbolik Jahve mit Vorliebe mit Licht und Feuer in Beziehung setzte, so war dieß nie und nirgends bloß ein willkürlich gewähltes Symbol, sondern es verräth sich darin stets die unwillkürliche Nachwirkung der ursprünglichen Naturbedeutung Jahves. Und daß dem strengen Wesen dieses Gottes auch sein Kultus anfangs durchaus entsprochen haben wird, läßt sich aus den Thatsachen erschließen, daß noch in der Richterzeit Menschenopfer vorkommen (Jephtha's Tochter), daß der Prophet Micha dieselben als noch seinen Zeitgenossen nicht fremd voraussetzt (6, 7), und daß die Ablösung derselben durch das Thieropfer erst in der (späten) prophetischen Gestaltung der Abrahamsage fixirt wird. — Diesen strengen und kriegsgewaltigen Gott also, dessen Wesen mit den sinnlichen Natur-Gottheiten der Nordsemiten gar nichts gemein hatte, den kriegerischen Nomadenstämmen der Hebräer bei

*) Stade, Gesch. d. Volks Israel, S. 130 f. Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883, S. 23 ff. und Jahrb. f. prot. Theol. 1875, 317 ff.

ihrem Vordringen gegen Norden zum führenden Nationalgott gegeben zu haben, dessen Name fortan das einigende Losungswort ihres nationalen Bewußtseins und das untrügliche Wahrzeichen ihrer nationalen Hoffnungen blieb, dies allein scheint die grundlegende und zukunftsreiche That des geschichtlichen Volksführers Moses gewesen zu sein, wogegen nicht bloß die von ihm überlieferten Wunderlegenden sondern auch die ganze Gesetzgebung am Sinai ohne Zweifel bloße Gebilde der späten Sage und Priestertradition sind, deren geschichtlicher Werth ähnlich zu beurtheilen ist, wie die Zurückführung der brahmanischen Gesetze auf Manu oder der persischen auf Zarathustra.

Hatte nun aber die durch Moses gegebene Kundmachung des Jahveglaubens die Hebräer während der Wüstenwanderung keineswegs gehindert, daneben auch noch ihren uralten Gestirndienst beizubehalten, wie uns dieß ausdrücklich vom Propheten Amos bezeugt ist (5, 26), so begreifen wir um so leichter, daß vollends nach der Ansiedelung in Kanaan, als die Hebräer sich mit den kultivirteren Kananäern vermischten und selber auch vom Nomadenleben zum Ackerbau übergingen, der kananäische Kultus der Ackerbaugottheiten Baal und Aschera von ihnen angeeignet und dem Jahvedienst harmlos zur Seite gestellt werden konnte. Bis zur Zeit Hiskia's hat hieran Niemand in Israel Anstoß genommen oder eine Versündigung gegen Jahve darin gefunden. Selbst die eifrigsten Jahve-Diener, Männer wie Samuel, Saul und David, bestanden nur auf der Suprematie, nicht aber auf der Ausschließlichkeit und nicht auf der Bildlosigkeit des Jahvekultus. Saul und David nannten theilweise ihre eigenen Kinder nach Baal; Salomo baute Jahve einen kostbaren Tempel, stellte aber an dessen Seite die Kapellen verschiedener anderer Götter des Landes und der Fremde, was ihm zwar vom späteren Historiker als Sünde angerechnet, aber von keinem seiner Zeitgenossen zum Vorwurf gemacht wurde. Sogar noch Elias und Elisa haben direkt nur gegen die Einführung des phönizischen Baal- und Aschtoret-Kultes geeifert, nicht gegen die Höhen mit den Aschera-Altären.

Diese „Höhen" (Bamoth) waren uralte Kultusstätten der Kananäer, geweiht durch väterliches Herkommen und heilige Sagen; es war ganz natürlich, daß die inmitten der Landesbevölkerung an-

seßhaft gewordenen Hebräer auch an deren Lokalkulten sich betheiligten und an denselben heiligen Orten mit ihren Nachbarn sich versammelten, um neben deren Göttern ihren Jahve zu ehren. Mit den gemeinsamen Orten gingen dann natürlich auch die Bräuche und Sagen dieser Lokalkulte auf die Hebräer über, welche darin eine willkommene Bereicherung ihrer früheren allzu einfachen Wüsten-Religion finden mochten. An der Stelle des alten bilderlosen Dienstes, der sich mit den primitivsten Kultusmitteln, wie heiligen Steinen und Stäben und sonstigen Fetischen begnügt hatte, gewöhnte man sich jetzt an die Verehrung Jahves unter den Bildern des goldenen Stiers oder der ehernen Schlange oder des geflügelten Löwen (Cherubs) — lauter Nachahmungen des nordsemitischen Bilderdienstes. Es war ferner unvermeidlich, daß die zu Bauern gewordenen Hebräer auch die mit dem Acker- und Weinbau verknüpften Ernte- und Herbstfeste der Kananäer und damit die Grundlagen zu ihrem späteren religiösen Festkalender sich aneigneten; so wird z. B. das Hauptfest der Herbstlese („Laubhüttenfest") zuerst als Baalsfest der kananäischen Sichemiten erwähnt und jedenfalls konnte es nicht aus der Nomadenzeit der Hebräer stammen, wo sie ja noch keinen Weinbau trieben; auch mit den andern Festen, die ja alle mit dem Jahreslauf des seßhaften Bauernlebens zusammenhängen, wird es sich ähnlich verhalten; nur die Neumondfeste könnten älteren Datums sein, aber gerade diese traten mit der Zeit mehr in Hintergrund gegenüber den Jahresfesten. Was endlich den Sabbat betrifft, so war die Vermuthung seines chaldäischen Ursprungs schon durch die Siebenzahl der Wochentage nahegelegt; jetzt ist in assyrischen Texten*) sogar das Wort Sabattuv mit der Erklärung: „ein Ruhetag des Herzens" gefunden und damit der außerisraelitische Ursprung dieser Institution über jeden Zweifel erhoben worden.

Mit den heiligen Orten und Zeiten hängen überall die heiligen Sagen aufs engste zusammen, da sie ja nichts anderes sind als die Lokalisirung der Götter- und Heroenmythen, welche die Motive der bestimmten Kulte enthalten. Es war auch in Kanaan nicht anders. Wenn das Volk sich zur Festfeier an den heiligen Stätten einfand, da wurde unter den Terebinthen zu Hebron, am Siebenbrunnen zu

*) S. Schrader, die Keilinschriften S. 20.

Beersaba, am Jakobsstein zu Bethel, an den Altären zu Dan und Silo von jenen Urvätern der Vorzeit erzählt, mit welchen die Gottheit unter verschiedenen Gestalten noch von Angesicht zu Angesicht verkehrt, welchen sie sich hier und dort sichtbar geoffenbart und diese und jene Heiligthümer gestiftet habe. Auch von den Patriarchensagen haben die Hebräer wohl nur das wenigste schon mit nach Kanaan gebracht; die meisten derselben wurzeln in den Lokalkulten dieses Landes und sind also auch wohl ursprünglich kananäisches Eigenthum. Das schließt nicht aus, daß einzelne Elemente derselben auch noch weiter zurückdatiren mögen bis auf ursemitische Göttermythen und Heldensagen, welche dann von den einzelnen Stämmen lokalisirt und für ihr specielles Bedürfniß zugeschnitten wurden. Wie viel übrigens von diesen Sagen aus Israels Vorgeschichte historische Erinnerung sei, in welcher Ursprung und Schicksal der Stämme zu Familiengeschichten der Stammhelden (heroes eponymi) sich verdichtete; wie viel Göttergeschichte oder Naturmythologie darin stecke, das wird hier, wie in allen analogen Fällen (vgl. S. 100), im Einzelnen oft schwer zu entscheiden sein. Im Allgemeinen aber wird man sich mehr, als noch immer üblich ist, hüten müssen, die Frage zu einem ausschließlichen Entweder — oder zuzuspitzen, da doch alle Analogie dafür spricht, daß es sich überall in diesen Vätersagen nur um ein Mehr oder weniger des einen oder andern Elementes handeln kann. Alle diese Sagen einfach auf Mythologie zurückzuführen, wie neuestens Einige versuchten, ist gewiß verkehrt; aber darum darf man doch andererseits auch nicht ohne weiteres für unmöglich erklären, daß die Gestalten Abram und Sara, der „hohe Vater" und die „Fürstin", einen mythologischen Hintergrund haben können; daß Jakob-Israel und Esau-Edom mit den phönizischen Dioskuren zusammenhängen; daß in den Legenden von Henoch und Elias Reste von Sonnenmythen à la Melkart-Herakles nachwirken und daß die Simsonsage ganz aus einem solchen entstanden ist; über diese und viele ähnliche Fragen läßt sich immerhin streiten; nur möge man das immer mit möglichst kühlem Blut und unbefangenem Blick thun! — Was endlich die Schöpfungs- Paradies- und Sintfluthsagen betrifft, so ist jetzt ihre chaldäische Heimath außer Zweifel und die Frage kann nur noch darum sich drehen, ob sie schon in vorexilischer Zeit durch Vermittelung der kananäischen Tradition den Hebräern bekannt geworden seien — in welchem Fall das Fehlen

aller Andeutungen bei den Propheten wundern müßte — oder ob erst vom Exil an die Sammler und Bearbeiter des volksthümlichen Sagen- und Geschichtsmaterials sich auch dieser Stoffe bemächtigt und sie mit Israels Geschichte verschmolzen haben; — eine Frage, die indeß mehr von literarhistorischer als von religionsgeschichtlicher Bedeutung ist.

Bei dieser engen Verbindung von Hebräern und Kananäern und den vielfachen Einflüssen, welche jene von diesen auch in Glauben und Kultus erfuhren, lag die Gefahr nicht fern, daß der Jahveglaube im kananäischen Naturdienst unterging. Bei der großen Menge des Volks war dieß auch nahezu der Fall. Daß es doch nicht ganz dahin kam, daß wenigstens beim besseren Kern des Volks der Jahveglaube in seiner Eigenartigkeit sich nicht bloß behauptete, sondern sogar immer reiner und reicher sich entwickelte, dafür war gesorgt durch die harten, aber für seine weltgeschichtliche Mission äußerst heilsamen Geschicke, welche das Volk Israel von der Vorsehung geführt wurde. Die steten Kämpfe, in welchen die hebräischen Stämme seit der Ansiedlung in Kanaan sich ihrer Existenz gegen mächtige Nachbarn im Osten und Westen zu erwehren hatten, die furchtbaren Bedrängnisse, unter denen sie oft darniederlagen, weckten immer wieder in den Besten des Volks mit dem nationalen Selbstgefühl das muthige Vertrauen auf den nationalen Schutzgott Jahve. In jedem Auftreten eines gottbegeisterten Helden und Sehers, in jeder einmüthigen Erhebung Israels wider seine Bedränger, in jedem siegreichen Abwerfen ihres Joches erkannte man immer wieder eine neue Kundgebung Jahves, ein neues Pfand seiner unverlierbaren Gnade. Aber freilich hielt diese Begeisterung der Kriegszeiten im Frieden nicht lange nach; war die Noth vorüber, so „that Jeder wieder, was ihm gutdünkte"; ein gesichertes staatliches Recht gab es noch so wenig, als eine feste religiöse Sitte. Sollte sich das Staats- und Religionswesen Israels konsolidiren, so war vor Allem nothwendig, daß die vorübergehende Leitung des Volks durch jene tapferen Heerführer, welche man sehr mißverständlich als „Richter" zu bezeichnen pflegt, zum bleibenden Königthum umgebildet wurde; und ebenso zweckmäßig war die bleibende Organisirung der episodisch auftretenden Seher zu einer ständigen Schule von begeisterten Gottesmännern und Volkslehrern.

Beides bewirkt zu haben, war das große Verdienst Samuel's, der durch diese Erkenntniß und Herstellung dessen, was die Zeit forderte, Anspruch auf den Rang eines zweiten Begründers des israelitischen Volksthums erworben hat. Zwar enthalten die biblischen Berichte über Samuels Mitwirkung bei der Einsetzung des Königthums notorisch eine Menge ungeschichtlicher Züge, in welchen man die Hand eines späten (exilischen) Ueberarbeiters erkennt, der die pessimistische Ansicht seiner Zeit über das Verhältniß von Königthum und Prophetenthum in die ganz andersartige Zeit Samuels zurücktrug. Zieht man aber alle diese ungeschichtlichen Züge ab, so bleibt als zweifelloser Kern eben nur dieß übrig, daß Samuel bei der Einsetzung des Königthums, dieser Grundfeste auch der religiösen Gestaltungen und Hoffnungen Israels, eine entscheidende Rolle gespielt hat. Ebenso epochemachend war auch seine Einwirkung auf das Prophetenthum.

Die Wurzel des israelitischen Prophetenthums reicht zurück in das althebräische Wahrsagerthum, zu dessen lebhafter Entwicklung jene orgiastischen Erscheinungen des kananäischen Naturkultes mitwirken mochten, die mit der Raserei des bacchischen Kultes Aehnlichkeit hatten. Wie nun aber der bacchische Orgiasmus des Dionysoskultes vom ästhetischen Geist der Griechen zu den sinnvollen Gestalten der dionysischen Festspiele veredelt wurde, so geschah den kananäischen „Verzückten" eine ähnliche veredelnde Umwandlung durch die heiligende Macht des religiösen Geistes Israels. Es war Samuel, welcher zuerst diese außerhalb des Jahvismus heimische Erscheinung in den Dienst des Jahvismus zu ziehen und zum Gefäß der edelsten Kräfte des Jahvegeistes zu machen wußte: die Wuth der orgiastischen Ekstase ward mit idealem Inhalt erfüllt und verwandelte sich dadurch in die heilige Begeisterung für die Ehre der Nation und ihres Gottes Jahve. Und um diesen höheren prophetischen Geist nie wieder ausgehen zu lassen, schuf er zugleich in den Propheten-Vereinen eine gewisse regelmäßige Organisation und Pflanzschule für gemeinsame Pflege und wechselseitige Anregung der höheren Geisteskräfte und prophetischen Zustände. Mit dem Priesterthum hatten diese Vereine die Vortheile der stehenden Institution gemein: die erziehende und belebende Macht der Gemeinschaft, das Selbstgefühl des Korpsgeistes, die Vererbung der Technik und Tradition; aber sie hatten zugleich vor ihm voraus die Unabhängigkeit von König und Volk

und die Ungebundenheit der fortschreitenden Entwicklung mit der Zeit und für sie. Daher mochte es wohl geschehen, daß in Zeiten allgemeiner Entartung und Korruption die Propheten-Vereine als die alleinigen Burgen des Jahvismus dastanden, um welche Alle, die es mit der guten Sache hielten, sich schaarten und von welchen der zähe Widerstand gegen die gott- und volksfeindlichen Mächte ausging, gegen die aber auch der ganze Zorn der Gegner sich entlud.

Ein solche Prüfungszeit kam für die Propheten des nördlichen Reiches Ephraim unter König Ahab, der den phönizischen Baalsdienst mit Gewalt im Lande einführen und den Jahvedienst ausrotten wollte. Die Propheten Elias und Elisa nahmen den Kampf für die Sache Jahves auf; es war das erstemal, daß der Kampf der Propheten nicht mehr äußeren, sondern inneren Feinden galt, aber die Kampfweise blieb darum doch noch die alte: es waren die Waffen weltlicher Gewalt, nur nach innen, statt nach außen gewandt, um so bedenklicher ihre Wirkung. Was Elias als Einzelner nicht durchgesetzt, gelang seinem Schüler Elisa durch Verbindung mit der militärisch-politischen Opposition: das Haus Ahabs fiel und mit Jehu siegte die äußerliche Herrschaft des Jahvismus. Aber auch nur die äußerliche. Bald zeigte sichs, wie wenig der wahren Sache der Religion mit solchen Mitteln gedient ist. Unter aller eifrigen Pflege der äußeren Kultusformen wucherte die allgemeine Sittenverderbniß, die Ueppigkeit der Reichen, die Bedrückung der Armen, die Mißachtung des Rechts, die Entwürdigung der Religion zum Deckmantel des Unrechts.

Hiermit ergab sich für die Prophetie eine ganz neue Aufgabe, mit welcher sie erst zu ihrer vollen weltgeschichtlichen Bedeutung sich erhob. Die Propheten vom 8. Jahrhundert an, von welchen wir schriftliche Denkmale besitzen, kämpften nicht mehr bloß für die nationale Ehre Jahves gegen fremde Völker, auch nicht mehr bloß für die Alleinherrschaft Jahves gegen fremde Kulte, sondern sie kämpften vorzugsweise für den wahren sittlichen Jahveglauben und Jahvedienst gegen die volksthümlichen sinnlich-unreinen Vorstellungen von Jahves Wesen und vom Werth des Ceremoniendiensts. Es war die Empörung eines ebenso aufrichtig frommen wie sittlich gesunden Gewissens gegen die Afterreligiosität eines sittlich entarteten Geschlechts,

was Männer wie Amos, Hosea und besonders Jesaia zum Kampf gegen König und Volk, gegen Priester und falsche Propheten trieb, und in diesem Kampfe trennte sich mehr und mehr ihr eigenes ideales Gottesbewußtsein von dem bei der Mehrheit ihrer Zeitgenossen herrschenden; so wurden sie aus Reformatoren des Nationalglaubens Israels zu Schöpfern des ethischen Monotheismus der Menschheit. Nicht als hätten die kanonischen Propheten einen bis dahin unbekannten neuen Gottesglauben aufgebracht. Sie haben vielmehr nur fortgebaut auf dem Grunde, den sie in Israel schon vorfanden und der bis auf Moses zurückreicht. Daß Jahve der Gott und Helfer Israels sei, daß er dieß Volk vor allen andern zu seinem besonderen Eigenthum erwählt habe und Bürge seines Wohlergehens sei; ferner daß er höher stehe als die Götter der Heiden nicht bloß an überlegener Macht, sondern auch vermöge seiner Heiligkeit d. h. seiner strengen, unnahbaren Erhabenheit über das niedere und schwache Erdenleben, alle diese Ueberzeugungen hatten die kanonischen Propheten gewiß gemein mit dem Volk im Ganzen und mit den Priestern und Sehern ihrer Zeit. Dennoch unterschieden sie sich von diesen wesentlich und stellten ihre Ueberzeugungen denen der Menge wie Wahrheit dem Irrthum gegenüber. Was berechtigte sie dazu? Worin lag das Unterscheidende ihres Gottesbewußtseins gegenüber dem der Andern? Beide Theile glaubten an Jahve als „den Heiligen Israels"; aber die Menge legte das Hauptgewicht auf die nationale Seite dieses Begriffs, auf die Zugehörigkeit Jahves zu Israel, und daher erwartete sie die Bethätigung seiner Heiligkeit vorzugsweise oder allein im vernichtenden Gericht über Israels Feinde zu erfahren; daher ihr trotziges Pochen auf den „Tag Jahves", von dem sie als selbstverständlich voraussetzten, daß es nur ein Tag der Rache über die Feinde, des Triumphes für Israel sein könne. Anders die kanonischen Propheten. Sie legten den Nachdruck auf den Heiligen Israels und verstanden darunter seine Erhabenheit nicht bloß über die physische, sondern besonders über die moralische Unvollkommenheit des Erdenlebens, seine sittliche Hoheit und unverletzliche Energie, die sich bethätigt in Gerechtigkeit und Gericht gegenüber allem Schlechten, ob außerhalb oder innerhalb Israels; ja sie wußten, daß der Heilige Israels sich als der gerechte Richter gerade zuerst an Israel selber bethätigen werde, daß das Gericht anhebe am Haus des Herrn und daß also

sein „Tag“ dem sündigen Volk Finsterniß bedeuten werde und nicht Licht*).

Mit dieser Verlegung des Schwergewichts von der nationalen auf die ethische Seite, war in der That ein ganz neuer Standpunkt gewonnen, der Standpunkt einer teleologisch-historischen Weltanschauung, welche es ermöglichte, unter allem Unglück der Zeit den Glauben an Gott festzuhalten nicht bloß, sondern sogar zu reinigen und zu vertiefen, und so zuletzt aus dem Schiffbruch der Nation die Religion Israels für die Menschheit zu retten. Die Schicksalsschläge, welche Israel im Conflikt mit den Weltmächten betrafen, vermochten diejenigen, welche das nationale Unglück zum voraus schon als Erweis der Gerechtigkeit Jahves zum Zweck der Züchtigung und Läuterung seines erwählten Volkes in Aussicht gestellt hatten, nicht mehr irre zu machen im Glauben an die Macht oder Treue ihres Gottes. Im Gegentheil, ihnen wurde eben das Unglück, welches für das fleischlich-nationale Gottesbewußtsein der Menge als unbegreifliches Räthsel und Aergerniß erschien, zum großartigsten Beweis der universalen völkerbeherrschenden Weltregierung Jahves, in dessen Hand auch die stolzen Weltmächte, die Israel bedrängen, nur Zuchtruthen sind, Werkzeuge seines allmächtigen Willens zur Vollführung seines Zweckes an Israel, zur Herstellung eines gesichteten reinen Gottesvolks**). Damit war ja schon Jahve aus einem bloßen Nationalgott und König Israels zum König und Herrn der Völkerwelt überhaupt, zum universalen Weltlenker, also zum alleinigen wahren Gott geworden. Auf diesem Wege der sittlich-teleologischen Geschichtsbetrachtung erhob sich also aus dem nationalen Henotheismus der ethische Monotheismus, als dessen Schöpfer sonach recht eigentlich die Propheten Israels zu betrachten sind.

Nicht als wäre nun mit einmal die nationale Schranke vom prophetischen Gottesbewußtsein völlig weggefallen. Nur der Anfang war dazu gemacht, das Prinzip aufgestellt, dessen Entwicklung zu immer weiterer Hinausrückung der nationalen Schranken und schließlich zur Aufhebung derselben im christlichen Universalismus geführt hat. Zunächst aber blieb die Idee der nationalen Theokratie

---

*) Amos 5, 18 ff. Jes. 5, 16. Jer. 25, 29.

**) Amos 6, 14. 9, 7. Jes. 10, 5—15. Micha 4, 11 ff.

auch für die Propheten noch die feststehende Basis ihres religiösen Bewußtseins; sie wußten es nicht anders, als daß Jahve der Gott Israels in besonderem Sinne sei, daß er dieses Volk vor allen andern zu seinem eigenen Königreich erwählt habe, mit ihm in einem einzigartigen und ausschließlichen Bundesverhältniß gegenseitiger Angehörigkeit und Verpflichtung stehe. Auch ihnen gilt Kanaan noch als Wohnstätte Jahve's und insofern als heiliges Land, außerhalb dessen alles Land unrein ist; insbesondere ist Zion mit dem Tempel, dem Mittelpunkt des nationalen Kultus, der Thron Gottes, von welchem Jahve seine Stimme erschallen und die Belehrung ausgehen läßt zu den Völkern, und an welchen sein Name, seine Offenbarungsgegenwart gebunden ist, wenn gleich alle Himmel ihn nicht zu fassen vermögen*). Was aber die andern Völker betrifft, so wird noch am Ende der Königszeit im Deuteronomium gesagt (4,19), daß Gott sie dem Heere des Himmels als ihren besonderen Volksgöttern zugetheilt habe, während er sich nur Israel als Eigenthum vorbehielt. Es ist also die Einzigkeit Jahve's auch noch bei den Propheten nicht in dem strengen Sinn verstanden, daß den Heidengöttern die Realität ganz abgesprochen wäre; sondern dieselben werden nur als Untergötter und Vasallen dem „Gott der Götter" und „Herrn der Herren" Jahve untergeordnet; damit verlieren sie zunächst einmal für Israel völlig jede praktische Bedeutung, können weder Gegenstände seiner Verehrung noch seiner Furcht sein; aber auch ihre Bedeutung für die Heidenvölker, die zunächst zwar noch nicht in Abrede gestellt wird, erscheint von hier aus nur als ein temporäres Verhältniß für die Zeit der Unmündigkeit, das dereinst der allgemeinen Anerkennung Jahves als des allein wahren Gottes bei allen Völkern weichen soll. Diese Aussicht auf ein künftiges Herzukommen auch der Heidenvölker, um gemeinsam mit Israel Jahve zu erkennen und zu verehren, findet sich bei den kanonischen Propheten von Anfang**) und ist ja auch nur die ganz natürliche und nächstliegende Konsequenz ihrer monotheistischen Gottesidee und teleologischen Geschichtsbetrachtung. Ist Jahve nicht bloß ein Gott neben anderen, sondern der oberste Gott und Herr der Welt, dessen Willen auch die Geschicke aller Völker dienstbar sind, so

*) Hosea 9, 15. Amos 7, 15 ff. Jes. 2, 3. 8, 18. 1 Kön. 8, 27 ff.
**) Jes. 2, 2 ff. 11, 10. 19, 23 f. Micha 4, 1 f. Sach. 8, 20 ff. 14, 9.

ist der Schluß unvermeidlich, daß auch der Zweck seiner Weltleitung ein allgemeiner sein und auf die Anerkennung seiner Ehre, seiner Oberhoheit, seiner alleinigen Herrlichkeit seitens aller Völker abzielen werde. Insofern kann man allerdings mit gutem Recht von einem reinen Monotheismus der Propheten sprechen, denn die Einzigkeit Jahves als Weltgottes steht in ihrem Bewußtsein doch schon als zweifelloses Ideal der Zukunft fest, wenngleich noch nicht als volle Wirklichkeit der Gegenwart*). Gleichwohl wäre es entschieden irrig, wenn man meinte, die Vorstellung der partikularistischen Theokratie sei bei den Propheten nur noch die Form für den reinen Gedanken der allgemeinen sittlichen Weltordnung gewesen. Es wäre dabei übersehen, daß doch auch noch in der Zukunftsperspektive der Propheten Israel das herrschende und bevorzugte Centralvolk Jahves bleibt, bei welchem die übrigen Völker Belehrung und Recht suchen und welchem sie, willig oder gezwungen, als tributpflichtige Vasallen dienen sollen**). Diese Hoffnung der irdischen Weltherrschaft hat der Glaube Israels auch in den Besten seiner Söhne nie ganz abgestreift; es war dieß eben die Schranke, welche dem jüdischen Monotheismus in Folge seiner Entstehung aus nationalem Henotheismus unvermeidlich anhaftet, und deren Ueberwindung erst den neuen Motiven der christlichen Erlösungsreligion völlig gelungen ist. Hier erst konnte dann auch aus den Keimen der jüdischen „Theokratie" der reine Gedanke der „sittlichen Weltordnung", der als solcher nicht semitischen Gepräges ist, sich mit der Zeit auf indogermanischem Boden entwickeln.

Neben dem Partikularismus war der Anthropomorphismus und Anthropopathismus eine gewisse Schranke des prophetischen Gottesbewußtseins, welche übrigens für das religiöse Verhältniß von weniger Bedeutung ist als jene. Von absoluter Geistigkeit Gottes ist bei den Propheten noch keine Rede. „Auf Schritt und Tritt begegnen uns Auge, Ohr, Mund, Nase, Hand Gottes; er sitzt, fährt, wohnt, sei's im Obergemach des Weltgebäudes, sei's bei den Cheruben im Heiligthum; seine Handlungen fließen aus Zorn, Eifersucht, Rache, Mitleid, Reue, je nachdem, u. s. w." (Reuß). Man kann nicht sagen,

*) Micha 4, 5 vgl. mit 2.

**) Amos 9, 11 f. Sachar. 9, 9—16. Micha 5, 1—8. 7, 16 f. 4, 8. 13. Jes. 2, 3. 11, 14. 60, 4—16.

daß alles dieß bloß bildlich gemeint gewesen sei; man wird vielmehr zugeben müssen, daß die Propheten und prophetischen Geschichtsschreiber des Alten Testaments sich Gott wirklich nach dem Bild eines menschlichen Herrschers vorgestellt haben. Aber man wird dabei zweierlei nicht übersehen dürfen. Einmal daß diese anthropomorphe Vorstellungsweise das einzige wirksame Mittel war, um die zoomorphe Vorstellung und Darstellung nicht bloß der Heidengötter, sondern dann auch, ihrem Beispiele folgend, Jahves selber aus dem Feld zu schlagen; und daß dem naturalistischen Zoomorphismus gegenüber die anthropomorphe Vorstellung ein ungeheurer Schritt zur Vergeistigung und die unentbehrliche Bedingung zur Versittlichung der Gottesidee war, versteht sich ja von selbst. Zum andern ist wohl zu beachten, daß die Beschränktheit der anthropomorphen Gottesvorstellung für das praktische religiöse Bewußtsein sich doch immer unwillkürlich korrigirte und ausglich. Wußte man Gott im Himmel droben wohnend, so wußte man ihn doch auch wieder gegenwärtig im Heiligthum zu Jerusalem, gegenwärtig beim Traum Jakobs zu Bethel, gegenwärtig allüberall in seinem Geist, der als Lebensodem in aller Kreatur, als Kraft des Muthes, der Weisheit, der Tugend in allen menschlichen Werkzeugen Gottes wirksam und lebendig ist. Wie jene Seite mit dieser auszugleichen sei, darüber reflektirte man eben nicht weiter; genug, daß für das praktische Bewußtsein die erhabene Ferne mit der allgegenwärtigen Nähe Gottes sich je nach Bedürfniß verknüpfte und damit die anthropomorphe Räumlichkeit der Gottesvorstellung wieder unschädlich gemacht wurde. Was endlich die Anthropopathismen oder die von Gott ausgesagten menschlichen Affekte betrifft, so ist dieß eben die unvermeidliche Form, in welcher sich immer eine lebendige und praktisch wirksame Gottesidee dem menschlichen Bewußtsein darstellt. Freilich kann diese Form auch zu materialem, religiös schädlichem Irrthum führen; aber diese Gefahr wird um so leichter gemieden, je entschiedener das sittliche Ideal für die Auffassung des göttlichen Wesens maßgebend wird. Eben dieses geschah aber im prophetischen Begriff der Heiligkeit Jahves.

Nicht von Anfang hatte dieser Begriff*) sittliche Bedeutung, sondern er bezeichnete ursprünglich nur die dem semitischen Gottes-

*) Vgl. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 2.

bewußtsein überhaupt eigenthümliche Grundbestimmung der Geschiedenheit des Göttlichen als des Himmlischen, Starken und Reinen vom Kreatürlichen als dem Irdischen, Schwachen und Unreinen — ein negativer Verhältnißbegriff, der aber nicht bloße Negation, sondern eine sozusagen negative Größe, nämlich die Begriffe des Ausschließens und Unterwerfens, der überwältigenden und vernichtenden Energie, der furchtbaren Majestät in sich schließt. Insofern hängt die Heiligkeit Jahves eng zusammen mit seiner Herrlichkeit, Stärke, Größe, Unvergleichlichkeit, aber auch mit dem ohne Zweifel sehr alten Beinamen: „Jahve der Heerschaaren", was eigentlich wohl nichts anderes als den himmlischen Heerführer oder Kriegsgott bezeichnete. Aber im Munde der Propheten gewann nun die ursprünglich bloß physische Erhabenheit eine ethische Wendung: sie wird zum Gegensatz auch gegen die sittliche Schwäche und Unlauterkeit des kreatürlichen, menschlichen Wesens, ein Gegensatz, der nun aber wieder nicht bloß die ruhende Erhabenheit über das Böse, sondern die positive Energie der Reaktion gegen dasselbe in sich schließt. Eben darum, weil Jahve von Haus aus schon der furchtbar Erhabene war, bekam nunmehr die sittliche Auffassung seines heiligen Wesens bei den Propheten jenen Zug unvergleichlicher sittlicher Hoheit und strengen Ernstes, wodurch sich der biblische Gottesbegriff vor jedem andern auszeichnet. Allein diese ausschließende Strenge, die im Begriff der Heiligkeit an sich liegt, war doch nur die eine Seite, die ihre Ergänzung und Milderung erhielt durch die andere: daß der Heilige zugleich der Gott Israels ist, der aus freier Gnade sich dieses Volk zum Eigenthum erwählt, einen Bund gegenseitiger Zugehörigkeit mit ihm geschlossen hat. So gewiß nun auch die Heiligkeit Jahves der menschlichen Sünde gegenüber sich bethätigen muß in strafender Gerechtigkeit, so gewiß muß sie andererseits doch auch sich bewähren in der unwandelbaren Treue der Erwählungsgnade, welche aller menschlichen Sünde zum Trotz den einmal geschlossenen Bund nicht wieder fallen läßt. „Erhaben ist Jahve Zebaoth im Gericht und der heilige Gott heiligt sich (erweist sich als heilig) in Gerechtigkeit", sagt Jesaia (5, 16). Hosea aber läßt (11, 9) Gott sprechen: „Nicht will ich vollstrecken meine Zornglut, nicht wieder verderben Ephraim; denn ich bin Gott und nicht ein Mensch, in deiner Mitte heilig, nicht komme ich in Zorn". Eben die Heiligkeit Gottes, seine Erhabenheit

über menschliche Leidenschaft und Wankelmüthigkeit, ist also der Grund seiner beständigen Gnade und Langmuth gegen sein erwähltes Volk (vgl. Ps. 103); wie sie andererseits auch der Grund ist seiner strafenden Gerechtigkeit gegen die Sünde in und außer Israel. Das eine wie das andere ist ein stehender Grundgedanke aller Propheten; es sind die beiden Pole, um welche ihre religiöse Weltanschauung sich bewegt; und auf den verschiedenen Mischungsverhältnissen beider Elemente beruhen hauptsächlich ihre individuellen Unterschiede, wie wir am Beispiel der drei großen exilischen Propheten bald sehen werden. Hier ist indessen noch hinzuzufügen, daß es insofern doch nicht ganz die gleiche Bewandtniß hat mit der Bethätigung der Heiligkeit Gottes in Gerechtigkeit und der in Gnade, als die strafende Gerechtigkeit zwar sich auf alle Völker erstreckt, die Gnade, Barmherzigkeit und Treue aber nur auf das erwählte Volk sich beschränkt. Daß hierdurch etwas Willkürliches in die göttliche Handlungsweise hineingetragen wird, was eben mit der oben besprochenen partikularistischen Schranke des jüdischen Gottesbewußtseins zusammenhängt, läßt sich nicht verkennen, wenn auch zuzugeben ist, daß dieser Mangel bei den Propheten meistens aus dem einfachen Grunde nicht fühlbar wird, weil sie die außerisraelitische Menschheit überhaupt in der Regel außer Betracht lassen. Wieweit der zweite Jesaia hiervon eine Ausnahme macht, wird sich zeigen.

Weil Israel Jahves Eigenthum ist, so hat es die Bestimmung, „ein heiliges Volk, ein Königreich von Priestern" zu sein*) d. h. dem Dienste Jahves ganz ergeben und so eng mit ihm verbunden, wie Priester es sind mit ihrem Gott. Auch in dieser Anwendung hat der Begriff der Heiligkeit ursprünglich nicht die sittliche Bedeutung der reinen guten Gesinnung, sondern die kultische der Aussonderung vom Gemeinen und Alltäglichen und der Zueignung an Gott zu seinem ausschließlichen Besitz; das Heilige ist zunächst einfach das Gottgeweihte, Gottangehörige. In diesem Sinn wird es von Personen und Sachen, die zum Kultus gehören, gebraucht; in diesem Sinn werden durch kultische Feierlichkeiten Menschen und Dinge geheiligt d. h. geweiht zu einem Gotteseigenthum, zu Werkzeugen Gottes (z. B. zum Kriegsheer Jahves) oder auch bloß zu vorübergehender

*) 2 Mos. 19, 6. 5 Mos. 7, 6.

kultischer Angehörigkeit an Gott während einer Festfeier. Nun ist es eine allen Religionen gemeinsame und wohl auch in Israel uralte Vorstellung, daß ebenso, wie die kultischen Sachen nicht durch gemeinen Gebrauch entweiht werden dürfen, auch die dem Kultus dienenden Personen ihre besondere Zugehörigkeit zur Gottheit durch Enthaltung von gewissen Dingen, wodurch sie sich gemein machen würden, bezeugen sollen; so dürfen z. B. die Priester Israels nicht ein Weib nehmen, welches schon Anderen angehört hatte, weil sie dadurch sich gemein machen, ihre ausgesonderte Stellung zu Jahve entweihen würden. Wird nun aber dieses priesterliche Verhältniß ausgedehnt auf das ganze Volk Israel als ein „Priester-Königreich", so ergibt sich eben jene Vorstellung, die wir schon im „Bundesbuch" (2 Mos. 21—23) wie im Gesetzbuch des Königs Josia („Deuteronomium", 5 B. Mosis) als das feststehende Motiv der ganzen Gesetzgebung antreffen: weil Israel heilig, Gott eigenthümlich angehörig vor allen andern Völkern ist und bleiben soll, so hat es sich vor Allem zu hüten, wodurch es diese seine Würde entweihen, sich gemein machen würde. Dieser Gedanke gehörte also ohne Zweifel zu jenen alten Elementen der Jahve-Religion, welche die Propheten schon vorgefunden und dann nur in ihrer Weise sittlich entwickelt haben. Der Unterschied zwischen der volksthümlich-priesterlichen und der prophetischen Vorstellung von Israels Heiligkeit drehte sich also bloß um die Frage nach dem Inhalt der Forderungen, welche der Formalbegriff der Heiligkeit Israels einschließe.

Was ist es, wodurch Israel sich gemein macht, wodurch seine Gottgeweihtheit, seine eigenthümliche Angehörigkeit an Jahve verletzt wird? Nach der herkömmlichen Meinung waren dieß Handlungen, welche eine kultische Verunreinigung herbeiführen, nach der prophetischen Ueberzeugung sind es vorzugsweise Handlungen von sittlicher Unlauterkeit. Die Vorstellung des kultisch „Unreinen" und Verunreinigenden ist aber selber schon eine aus mehrfachen Elementen gebildete: es wirken dabei zusammen die Vorstellungen des physisch Unreinen, was instinktiven Widerwillen, Ekel hervorruft und daher auch als der Gottheit zuwider seiend gilt; vielleicht auch des wechselnden, durch Geburt und Tod sich bewegenden Naturlebens, das als solches zum ewigen himmlischen Sein im Gegensatz steht; endlich aber ganz besonders — ein Punkt, der bisher von den

Theologen allgemein übersehen wurde — die Vorstellung des Sakrosankten d. h. des von der Gottheit als ihr Reservatbesitz in Anspruch Genommenen, worauf sie ihre Hand gelegt und was sie sich angeeignet hat, woran also kein Sterblicher sich vergreifen darf; es ist das „Tabu" der Australier, das Gebannte oder Geweihte der Hebräer, das sacrum oder sacrosanctum der Römer, was den meisten Satzungen über unreine und verunreinigende Dinge außer- und innerhalb Israels zu Grunde liegt. So haben namentlich alle Vorstellungen von „unreinen Thieren", die nicht genossen werden dürfen, ihren Grund durchaus nicht, wie man gewöhnlich meint, in irgendwelchen Mängeln oder schädlichen Eigenschaften dieser Thiere, sondern ganz einfach darin, daß sie von Urzeiten her als „Tabu", als Reservatbesitz der Gottheit galten, dessen Aneignung daher dem Menschen versagt ist. Auch das Verbot des Genusses gefallener Thiere oder des „Erstickten", worin das Blut noch enthalten ist, beruht genau auf denselben Voraussetzungen; denn von selber gefallene Thiere, die nicht der Mensch erlegt hat, gehören höheren Mächten an und der Mensch hat also kein Recht auf sie; ebenso macht auf das Erstickte wegen des überall der Gottheit geweihten Blutes, das noch darin ist, diese ihr Eigenthumsrecht geltend und erklärt es also für „Tabu". Es ließe sich das ohne Zweifel durch die meisten Details der alttestamentlichen Reinheitsgesetze durchführen, wozu hier der Ort nicht ist. Soviel aber ist klar, daß alle derartigen Vorstellungen und Bräuche ihren Ursprung in alten Zeiten und in roher, naturalistischer Stufe des religiösen Bewußtseins haben. Daß sie doch sich auch in der prophetischen Zeit neben viel höheren Ansichten erhalten und später bei Ezechiel und im Priestergesetz sogar wieder eine hervorragende Bedeutung gewinnen konnten, beweist nur, welch zähe Lebenskraft solchen uralten, in der Sitte des Kultus tiefgewurzelten Vorstellungen auch bei sonst fortgeschrittener Religionsentwicklung einwohnt.

Der Fortschritt der Propheten bestand nun aber nicht darin, daß sie die volksthümlich-priesterlichen Traditionen über kultische Verunreinigung bekämpft und ihnen freiere, aufgeklärtere Ansichten entgegengestellt hätten. Sie stellten nur der überkommenen Forderung, daß Israel als heiliges Volk Jahves sich des kultisch Unreinen enthalten solle (2 Mos. 22, 31. 5 Mos. 14, 21), die Forderung der Ent-

haltung von sittlich Verwerflichem zur Seite; wie sie der Idee der Heiligkeit Jahves eine nach ethischer Seite hin erweiterte und vertiefte Deutung gaben, ebenso auch dem Ideal des heiligen Gottesvolks Israel. Das eine folgte aus dem andern; gehört es zum heiligen Wesen Jahves, daß ihm das Böse zuwider ist, so hat auch das ihm geweihte Volk sich vor dem Bösen, was seinem Gott mißfällig ist, zu hüten; sein Gottesdienst soll nicht bloß in kultischen Darbringungen, Enthaltungen und Reinigungen bestehen, sondern vor allem in der Rechtschaffenheit und Geradheit des sittlichen Wandels. Nicht an Festen und Festversammlungen, nicht an Brand- und Dankopfern, nicht am Lärm der Lieder und Harfenspiel hat Jahve Wohlgefallen, sagt Amos (5, 14—26) dem üppigen und scheinheiligen Volk Ephraims; vielmehr „möge Recht strömen wie Wasser und Gerechtigkeit wie unversiegliche Bäche, suchet das Gute und nicht das Böse, dann werdet ihr leben, so (nur) wird Jahve mit euch sein, wie ihr (sonst mit Unrecht) sprechet!" Dem reuigen Sünder, der fragt, mit welchen Bußen er den zürnenden Gott versöhnen solle, antwortet Micha (5, 6): „Er hat Dir kundgethan, o Mensch, was gut ist: was anders fordert Jahve von dir, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben und demüthig zu wandeln mit deinem Gott?" Am gewaltigsten hat Jesaia im Namen Jahves wider die Scheinfrömmigkeit Judas geeifert (1, 10ff.): „Wozu mir eurer Opfer Menge? nicht an Stierblut habe ich Lust. Bringet nicht mehr Lügen-Opfer! Eure Feste haßt meine Seele! Wenn ihr des Betens auch viel machet, hör ich nicht, denn eure Hände sind voll von Blut! Waschet euch, reinigt euch, schaffet eure bösen Werke mir aus den Augen, höret auf zu freveln! Lernet Gutes thun, trachtet nach Recht, weiset zurecht den Vermessenen, schaffet der Waise Recht, führet der Wittwe Sache! Dann kommt und lasset uns rechten!"

Daß solche Aussprüche über den Kultus kaum möglich wären, wenn die Propheten denselben nicht bloß als eine volksthümliche Sitte, sondern als eine auf positive Offenbarung Jahves begründete göttliche Institution, wie er im späteren Priestergesetzbuch erscheint, gekannt hätten, das liegt auf der Hand. Zum Ueberfluß erklärt auch noch Jeremia (7, 21ff.) ausdrücklich, daß Gott den Vätern keine Gesetze über Opfer gegeben, sondern nur den Gehorsam des sittlichen Wandels von ihnen gefordert habe. Ein weiterer Beweis für die

Unbekanntschaft der Propheten mit dem Priestergesetzbuch liegt aber auch darin, daß sie da, wo ihre Forderungen mit denen des Gesetzes Hand in Hand gehen, wie bei dem lebhaften Kampf gegen Abgötterei und Bilderdienst, doch nie Anlaß nehmen, sich auf eine Gesetzgebung Mosis zu berufen, so willkommen ihnen doch die Stütze in einer anerkannten hochgefeierten Autorität hätte sein müssen. Man muß in der That bekennen, daß die ganze Wirksamkeit der Propheten, wie sie nach ihren Schriften vorliegt, die Art ihres Auftretens, der Ton ihrer Polemik, ihre Aufnahme beim Volk und schließlich ihr geringfügiger Erfolg — daß dieses alles zusammen das unbegreiflichste Räthsel bleibt, so lange wir in ihnen nur die Ausleger und Vertheidiger eines längst vorhandenen und anerkannten mosaischen Gesetzes erblicken. Sobald wir dagegen diese die Geschichte auf den Kopf stellende Fiktion, deren Entstehung sich leicht erklären läßt, fallen lassen und in den Propheten nicht mehr die Nachtreter, sondern die Wegbahner des sogenannten „Mosaismus" erkennen, so wird sofort Alles klar und einfach. Nun verstehen wir ihre ausschließliche Berufung auf das ungeschriebene Gotteswort, dessen Ruf sie innerlich unter heißem Kämpfen und Ringen vernommen (Jes. 6. Jer. 1), auf den lebendigen Gottesgeist, dessen Glut sie im Herzen wie brennend Feuer fühlten (Jer. 20, 9); nun verstehen wir ihr vollständiges Ignoriren aller positiven Autoritäten. Nun bewundern wir aber auch in ihnen erst recht die genialen Heroen des großartigsten religiösen Fortschritts, die ebendarum, weil sie ihre Zeit um Jahrhunderte überragten, einsam und unverstanden unter einem stumpfen Geschlecht dastanden, verkannt vom Volk, verdächtigt von den Priestern, verfolgt von den Königen, dennoch unerschütterlich wie eine eiserne Säule und eherne Mauer gegen das ganze Land (Jer. 1, 18), getrost und fest in dem Glauben, daß Jahve mit ihnen ist und darum die Zukunft für sie sein wird.

Dieser Glaube hat die Propheten nicht betrogen, im Großen der Geschichte hat er sich wunderbar über all ihr Verstehen erfüllt. Aber Zeit und Art dieser Erfüllung gestaltete sich auch hier, wie bei allen großen Hoffnungen der Weltgeschichte, ganz anders als sie erwartet hatten. Ihre nächsten unmittelbaren Erfolge waren äußerst gering. Das Nordreich Ephraim verfiel seinem Geschick, welches die Propheten nicht aufzuhalten vermochten. Unter dem Eindruck

dieser Katastrophe und der Predigt des Jesaia raffte sich dann zwar König Hiskia zu einer Kultusreform im Sinn des prophetischen Ideals auf, indem er den Bilderdienst abschaffte und (vielleicht) durch das Verbot des Opfers auf den „Höhen" den ersten Versuch zur Centralisirung des Kultus unternahm. Aber schon unter seinem Sohn Manasse kehrte das alte Uebel in gesteigertem Grade wieder. Um der Zerrüttung, welche seine Mißregierung angerichtet, zu wehren, unternahm dann Hiskias Enkel Josia ein Jahrhundert nach ihm einen neuen Reformversuch im Bunde mit Priestern und Propheten, energischer und durchgreifender, als der erste, doch ebensowenig seinen Urheber überlebend. Nur eine Frucht von großer und bleibender Bedeutung hinterließ Josia's Reformwerk: jenes erste umfassende Gesetzbuch Israels, welches uns zwar unter dem Namen „Deuteronomium" als 5. Buch Mosis (Cap. 5—28) überliefert ist, von dem aber zweifellos feststeht, daß es das unter Josia 622 a. C. veröffentlichte und kurz vorher erst verfaßte erste Gesetzbuch ist.

Der Charakter dieses für die fernere Geschichte Israels so hochbedeutsamen Buches läßt sich kurz damit bezeichnen: es ist hervorgegangen aus einem Compromiß des prophetischen und priesterlichen Geistes, wobei aber der erstere noch überwiegend durchschlägt, in Form wie Inhalt. Nachdem das Grundgesetz der zwei Tafeln in einer Ueberarbeitung der älteren*) Redaktion von 2 Mos. 20 vorangestellt ist, wird die Summa der prophetischen Predigt in den beiden Sätzen zusammengefaßt: „Höre Israel, Jahve ist unser Gott, Jahve allein. Und du sollst lieben Jahve deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft"! (6, 4 f.). Mit einer Entschiedenheit und Klarheit, wie sie sich sonst nur noch bei Jeremia findet, wird das religiöse Verhältniß hier als Liebe zu Gott gefaßt, die sich gründet auf die freie Liebe und Treue Gottes gegen sein erwähltes Volk (7, 6ff.). In dieser wechselseitigen Liebe zuvörderst, aber daneben allerdings auch in der Furcht vor den schrecklichen Strafdrohungen des zürnenden Gottes soll nach

*) So wenigstens nach der gewöhnlichen Annahme. Ich kann indessen nicht verschweigen, daß ein Vergleich der beiderseitigen Motivirung des Sabbathgebotes (im Deuteronomium aus der Heilsgeschichte, im Exodus aus der Schöpfungsgeschichte) mir einige Zweifel an der Richtigkeit jener herkömmlichen Annahme erregt.

dem Sinn des Deuteronomikers das Motiv zur Erfüllung der religiösen und sittlichen Pflichten liegen. Die ersteren fassen sich zusammen in der Pflicht der ausschließlichen und der reinen, bildlosen Verehrung Jahves. Nur soweit als die endliche Durchführung dieser kardinalen Forderung der Propheten es zu fordern schien, werden auch nähere Bestimmungen zur Ordnung des Kultus gegeben. Die wichtigste derselben ist die Centralisirung des Kultus im Heiligthum zu Jerusalem und das gänzliche Verbot aller Höhenkulte, eine jetzt zum erstenmal (wenn wir von dem problematischen Versuch des Hiskia absehen) eingeführte Neuerung von tiefeinschneidenden Folgen, die wir wol verstehen können als das heroische Mittel, um dem bei den Höhenkulten im Land umher immer sich einschleichenden und nie ganz zu unterdrückenden heidnischen Wesen die Axt an die Wurzel zu legen; daß daneben auch selbstische Motive der Jerusalemischen Priesterschaft, welche dadurch das einträgliche Kultus-Monopol bekam, mitunterlaufen mochten, ist möglich, und daß es bei der Ausführung dieser Neuerung nicht ohne gewaltthätige Härte abging, die sich in späterem Rückschlag rächte, ist wahrscheinlich. Indeß, welches auch die verschiedenen menschlichen Motive dieser Maßregel gewesen sein mögen, gewiß ist jedenfalls, daß die volle Tragweite ihrer Folgen über die Absicht der Urheber weit hinaus ging, denn mit der Aufhebung des außerjerusalemischen Opferkultus wurde mittelbar der Grund zum opferlosen geistigen Gottesdienst der Synagoge und der Kirche gelegt. — „Von den bürgerlichen Gesetzen ist vor allen Dingen zu sagen, daß sie sich durch ihren wahrhaft humanen Geist auszeichnen." Vorsorge für das schwächere Geschlecht, für Wittwen und Waisen, für Sklaven und Fremde, selbst für den Frieden in Haus und Familie gibt sich in mancherlei Anordnungen kund, in einer Weise, daß eigentlich oft kaum der Name Gesetz hier anwendbar ist, insofern von Dingen die Rede ist, die sich nicht befehlen, nur empfehlen lassen. Wohlthätigkeit, Milde, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und andere Tugenden und Grundsätze, auf denen das Wohl der menschlichen Gesellschaft beruht, werden in anschaulicher Weise, gleichsam durch Beispiele, dem Verständniß und Gewissen nahegelegt als göttliche Gebote, und nicht, wie sonst üblich, durch eigene Strafbestimmungen für die Uebertretung wirksam gemacht. Was von asketischen Regeln mitunterläuft, bestätigt wohl nur ältere Gewohn-

heiten. Man sieht hier ganz deutlich, wie diese in jeder Beziehung merkwürdige Schrift nicht sowohl mit demjenigen Namen richtig bezeichnet wird, unter welchem sie uns bekannt geworden ist, als wenn man sie ein Lehrbuch für das Volk, einen Katechismus der Religion und Moral aus der Schule der Propheten nennt." (Reuß.)

Obgleich mit dem Tode Josia's der nächste Erfolg seines Reformwerks alsbald wieder verloren ging, war es doch von höchster Wichtigkeit, daß der Wille Gottes nach der Auffassung der Propheten nun einmal in einem geschriebenen Gesetz fixirt und durch eine, wenn auch nur kurzdauernde, praktische Durchführung zur öffentlichen Anerkennung gekommen war. Es war damit nun doch einmal eine allgemeingültige Autorität in religiösen Dingen, deren die feste volksthümliche Gestaltung der prophetischen Religion nicht entbehren konnte, gegeben. Freilich auch die Schattenseiten einer solchen gewaltsam durchgeführten und gesetzlich fixirten Reform blieben nicht aus: man glaubte, mit der Herstellung der äußeren Gottesdienstordnung, mit der Regelmäßigkeit der Feste, Opferdienste und Fasten, mit der weit verbreiteten Kenntniß des Gesetzbuches sei die Sache gethan und sei alle sonst im Schwange gehende Unsittlichkeit gutgemacht; so lange nur der Tempel und sein gesetzmäßiger Kultus bestehe, könne dem Volk die Hülfe seines Gottes gar nicht fehlen. Selbst Priester und Propheten ließen sich von diesem allgemeinen Wahne bethören und stürzten durch ihren leichtfertigen Optimismus sich und das Volk in verhängnißvolle Sicherheit. Da war es Jeremia, die erhabenste und tragischste unter den großen Prophetengestalten, welcher als eherne Mauer sich dem ganzen Land, den Königen, Priestern, Propheten und dem Volk entgegenstellte und die Verblendeten auf die unentfliehbaren Gerichte Gottes hinwies. So sehr er auch im lebhaften Kampf wider alle Abgötterei mit dem Deuteronomium einig war, so wenig genügte ihm doch eine auf die äußeren gesetzlichen Formen sich beschränkende Religiosität. Nicht eindringlich genug kann er warnen*) vor dem fleischlichen Vertrauen auf den Tempel, den man doch durch Unsittlichkeit zu einer Mörderhöhle gemacht habe und dem es daher nicht besser gehen werde als dem Gotteshaus zu Silo; Opfer und Fasten sei es nicht, woran Gott Gefallen finde, nicht über

*) Vgl. z. B. 7, 4—15. 21 ff. 14, 11 ff. 8, 8—11. 21—23.

Opfer habe er den Vätern Gebote gegeben, sondern daß sie in seinen Wegen wandeln; und was helfe alle Weisheit und Kenntniß des Gesetzes, wenn man dasselbe (durch die oberflächliche Deutung und äußerliche Erfüllung) zur Lüge mache? Lügen und trügliche Wahrsagereien nennt er die beschwichtigenden Stimmen, welche Heil! Heil! verkündigten, wo doch kein Heil war, sondern unheilbare Krankheit, an welcher nach seiner Ueberzeugung Staat und Stadt zu Grunde gehen mußte. Mit unbestechlichem Wahrheitsmuth gab er dieser Ueberzeugung Ausdruck, ob auch die wüthende Menge gegen ihn tobte und das eigene Herz ihm dabei blutete vor bitterem Weh um sein Volk. Aber so wenig er auch von voreiligen und leichtfertigen Tröstungen etwas wissen wollte, am letzten Ende des Leidenswegs leuchtete doch auch ihm die Hoffnung auf eine neue Heilszeit, um so herrlicher, je theurer sie durch schwere Prüfungen erkauft ist. Ueber den alten Gesetzesbund, auf den Alle immer pochten und den Alle immer brachen, erhob sich schon sein Blick zu dem neuen Bund der Zukunft, wo das Gesetz Gottes werde in die Herzen geschrieben sein und Alle, Klein und Groß, Jahve kennen werden, ihn, der mit ewiger Liebe, wie ein Vater, Ephraim als seinen erstgeborenen Sohn liebet (31, 3. 9. 31ff.). Allerdings erwartet Jeremia dann auch die Wiederherstellung der Nation und der heiligen Stadt, des Davidischen Königthums und levitischen Priesterthums (33, 14ff), aber es ist ihm das doch nur Form und Folge der inneren Erneuerung, wodurch die Religion aus einer nationalen Gesetzes- zu einer individuellen Herzenssache, zu einem neuen Bund der Erkenntniß und Liebe Gottes geworden sein werde. So erhebt sich am Ende des israelitischen Volksthums die Prophetie auf die höchste Höhe, von welcher sie in der Ferne schon den neuen Tag anbrechen sieht, welchen vorzubereiten alle diese dunklen Geschicke ihres Volks bestimmt waren.

Aber solche Lichtblicke, welche die Jahrhunderte überfliegen, werden nur den auserwählten Geistern in der Erregung der gewaltigsten Zeiten zu Theil; wenn der Sturm der Zeit sich legt, tritt auch im Aufschwung der Geister wieder eine Ebbe ein. Auf der Höhe Jeremia's hat sich kaum Einer nach ihm erhalten, sehr nahe steht ihm nur der zweite Jesaia, weit unter ihm aber stand Ezechiel und alle Späteren bis auf den Einen, dessen Herold und Vorbild er

war, lassen sich gar nicht mehr mit ihm vergleichen. Auch Ezechiel war ein gewaltiger Bußprediger, aber in anderer Art als Jeremia. Was bei diesem unmittelbar mit packender Gewalt aus glühender Seele kommt, ist bei jenem in den Formen künstlicher Visionen und Allegorien abgekühlt; und von dem Herzton der Wehmuth und des erbarmenden Mitleids einer bei allem Ernst doch tiefempfindenden und weichen Seele findet sich in den harten Scheltreden des exilischen Strafpredigers nichts. Und verschieden, wie sie selbst, ist auch das Bild, das beide Männer von Gott sich machten. Während Jeremia durch alle Gerichte der Gegenwart hindurch in das Herz seines Gottes schaut und es erfüllt sieht von ewiger väterlicher Liebe und treuer Huld gegen seinen erstgeborenen Sohn Ephraim, so redet Ezechiel mit Vorliebe von der Heiligkeit Gottes und versteht auch diese nicht sowohl in dem sittlichen Sinn, wie Jesaia, als vielmehr in dem älteren Sinn der erhabenen Majestät, der unvergleichlichen Größe und furchtbaren Macht; ihm ist der Gegensatz des allmächtigen Schöpfers zum schwachen Geschöpf die Hauptsache, während Jeremia das religiöse Verhältniß mit Vorliebe als die Gemeinschaft des gnadenreichen Gottes mit dem dankbar ihm ergebenen Menschen auffaßt. Am augenfälligsten tritt aber die Verschiedenheit beider Propheten in ihren Zukunftsidealen zu Tage. Hat Jeremia's Adlerblick das Morgenroth eines neuen Bundes der verinnerlichten Religion am fernen Horizonte tagen gesehen, so hält sich der Priester-Prophet am Ufer des Kebar an beschränktere, aber für die nächste Zukunft desto praktischere Ideale: er entwarf eine neue Kultus- und Gesellschaftsordnung für die wiederherzustellende Volksgemeinde der zurückkehrenden Exulanten. Es werden die Anfänge einer hierarchischen Organisation des Priesterthums, wovon noch das Deuteronomium nichts gewußt hatte, entworfen. Der Kultus wird durch Sühnebräuche und Sühnefeste erweitert, wie das tiefe Schuldgefühl des Exils sie zu fordern schien. Eine neue Landesvertheilung unter die 12 Stämme wird vorgezeichnet in der Art, daß sie sich um den Tempel zu Jerusalem regelrecht gruppiren. Die Architektonik und Einrichtung des Tempels selbst wird genau beschrieben; kurz, es wird das genaue Bild einer theokratischen Gemeinde, die um den Kultus als ihren Mittelpunkt sich dreht, entworfen. Bei allem dem ist die Bekanntschaft des Deuteronomiums ebenso vorausgesetzt, wie die des

Priestergesetzes noch fehlt; zwischen jenem und diesem bilden die gesetzgeberischen Projekte Ezechiels eine mittlere Etappe. Es ist der Geist Esra's und des gesetzlichen Judenthums, der sich erstmals in Ezechiel als die neue, den Prophetismus ablösende Macht der Zukunft ankündigt.

Doch vor ihrem Erlöschen trieb die Prophetie noch einmal eine wundervolle Blüthe in dem Werk jenes unbekannten Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts, dessen Buch im Kanon dem des Propheten Jesaia beigefügt ist (Cpp. 40—66) und der deshalb herkömmlicher Weise als der zweite oder babylonische Jesaia bezeichnet wird. Dem älteren Jesaia und Jeremia ebenbürtig zur Seite tretend, bildet er mit ihnen zusammen das Triumvirat der großen Propheten, in denen der Geist der hebräischen Religion zum klassischen Ausdruck gekommen ist. Die Bußpredigt tritt bei ihm ganz zurück hinter die frohlockende Gewißheit und begeisterte Verkündigung der nahen Erlösung, welche das gestrafte und geläuterte Gottesvolk zurückkehren und einer neuen, allen früheren Glanz weit übertreffenden Herrlichkeit entgegengehen lasse. Sofern das Heil hier schon für die nächste Zukunft verheißen und in erster Linie als triumphirende Rückkehr der Exulanten und glorreiche Wiederherstellung der Nation (was sich in der Geschichte bekanntlich nicht erfüllt hat) vorgestellt wird, insofern ist ja allerdings der Gesichtskreis hier beschränkter im Vergleich zu Jeremia's Ausblick auf den neuen Bund der verinnerlichten Religion; aber mit Recht läßt sich sagen, daß jene Vorstellung beim zweiten Jesaia „gleichsam nur der Leib ist, in welchem der Geist der Weissagung sich für den Augenblick verkörpert", der doch hierin sich nicht erschöpft, vielmehr seinen großen Vorgängern nicht bloß ebenbürtig ist, sondern in einigen Hinsichten sogar über sie hinausgeht. (Reuß.) Vor allem ist es die Gottesidee, welche beim zweiten Jesaia dadurch zur höchsten und reichsten Ausbildung kommt, daß die beiden Seiten, in welche Ezechiel und Jeremia sich theilen, hier einheitlich verknüpft und gleichmäßig zur Geltung gebracht werden. Mit dem ersteren betont auch Deuterojesaia vor allem die Einzigkeit und unvergleichliche Größe, Macht und Herrlichkeit Jahve's, des Schöpfers Himmels und der Erde, der über dem Kreis der Erde thront, vor dem die Völker der Erde wie Tropfen am Eimer und wie Staub auf der Wage, ja wie ein Nichts geach-

tet sind, dessen Weisheit uns unbegreiflich ist, der durch Wunder der Macht wie des Wissens (Voraussehen der Zukunft) seine einzige Göttlichkeit der Welt kundthut. Aber derselbe Gott, der als „der Heilige" erhaben in der Höhe des Himmels thront, wohnt zugleich bei den Zerschlagenen und Geistgebeugten, um die Herzen der Niedergeschlagenen zu erquicken (57, 15). Er heißt mit Vorliebe der Erlöser und Heiland Israels, ja sein Vater von Anfang an; mit mehr als mütterlicher Liebe erbarmt er sich seines Volks; ob er es auch einen kleinen Augenblick verlassen, so soll doch jetzt seine Gnade nicht mehr von ihm weichen und der Bund seines Friedens nicht hinfallen (49, 15. 54, 10. 64, 16). So verknüpft sich hier mit Ezechiel's Bewußtsein der Erhabenheit des überweltlichen Gottes Jeremia's Gefühl der innigen Nähe und Gemeinschaft des liebend sich mittheilenden Gottes: Gesetz und Evangelium verknüpfen sich zur Einheit im Gottesbewußtsein des Deuterojesaia. Auch sein Ideal der Heilszukunft geht insofern über das dieser beiden Vorgänger hinaus, als er seinen Blick auf die Heidenvölker, von welchen sie ganz abgesehen hatten, erweitert. Er nimmt damit den Gedanken, welchen zwei Jahrhunderte vorher Jesaia schon ausgesprochen hatte, wieder auf, gibt ihm aber insofern eine neue vertiefte Wendung, als die Bekehrung der Heiden nicht durch eine unvermittelte Machtwirkung Jahve's herbeigeführt, sondern durch die belehrende Thätigkeit Israels vermittelt sein soll, dieses somit als „der Knecht Jahve's" erscheint, welcher die weltgeschichtliche Mission hat, ein Licht für die im Dunkel sitzenden Völker, ein Mittler zwischen Jahve und der Menschheit zu werden (42, 1—7. 49, 1 8). Die teleologische Geschichtsbetrachtung der Prophetie ist hier auf dem Sprung, die Schranke des nationalen Partikularismus ganz zu überschreiten; die logische Consequenz jener Prämissen würde zum Universalismus des Römerbriefes führen; aber sie wurde allerdings vom Propheten selbst noch nicht gezogen, viel weniger noch vom Judenthum der folgenden Jahrhunderte. Hingegen führte jene Teleologie nach anderer Seite zu einer bedeutsamen Erweiterung der religiösen Einsicht. Indem der Prophet in den Leidensgeschicken seines Volkes das Mittel zur Erfüllung der großartigen Heilszwecke Gottes erkennt, und indem er hinwiederum in dem hervorragenden Leidensloose, das gerade die Besten in Israel trifft, die Folge der solidarischen Gesammtschuld und das Mittel zum

solidarischen Gesammtheil des Volkes erblickt, ergab sich ihm hieraus die tiefsinnige Idee eines sühnenden und heilbringenden Leidens der Gerechten für die sündige Menge. Der „Knecht Jahve's", dieses ideale Israel, das in Gestalten wie Jeremia und andern Duldern jener Zeit sich persönlich verkörperte, erschien nun nicht mehr bloß als der geduldige und demüthig-sanftmüthige Lehrer der Völker (42, 1 ff.), sondern auch als das willige Opfer, das die Schuld der Gesammtheit büßend gutmacht und Frieden und Heil erkauft und schafft (Cp. 53). Gemeint war dies zwar nicht als eine messianische Weissagung auf Christum — der Prophet redet ja von Gegenwärtigem, nicht von Zukünftigem — aber faktisch war es darum doch allerdings eine solche insofern, als es eben eine ewige Wahrheit enthielt, die in der Geschichte sich immer wieder erfüllt, niemals aber großartiger und folgenreicher sich erfüllt hat, als an dem Dulder auf Golgatha. Um deßwillen mag Deuterojesaia mit Recht der Evangelist des alten Bundes heißen.

Die Frage, wie das Leiden des Gerechten zu erklären und mit der gerechten Regierung Gottes zu reimen sei, hat auch andere fromme Denker jener Zeit ernstlich beschäftigt. Nicht zwar einen Ezechiel, der die schroffste individualistische Vergeltungslehre aufstellte, ohne im Geringsten über den Widerspruch dieser Theorie mit der alltäglichen Erfahrung sich Skrupel zu machen (Cp. 18). Wohl aber den unbekannten Verfasser des Buches Hiob, dessen Abfassungszeit frühestens in der exilischen Periode, sicher nicht vor Jeremia anzusetzen ist; denn schon das Problem, mit welchem sich dieses großartige didaktische Gedicht beschäftigt, setzt eine Zeit voraus, wo das religiöse Bewußtsein sich zu individualisiren begonnen hatte, wo man anfing, auch die Geschicke der Einzelnen, nicht mehr bloß der Völker, zum Gegenstand der religiösen Reflexion zu machen und in ein unmittelbares Verhältniß zum Gottesglauben zu setzen; dieß aber konnte so lange nicht wohl geschehen, als das Interesse am nationalen Geschick noch alle andern Interessen absorbirte, d. h. vor dem Exil. Darum glaube ich, daß die Entstehung des Buches Hiob mindestens in die exilische, wo nicht nachexilische Zeit fällt. Daß Ezechiel das Buch Hiob gekannt habe, folgt aus der Erwähnung Hiobs in 14, 14 ebensowenig, als aus der gleichzeitigen Erwähnung Daniels folgt, daß er das Buch Daniel gekannt habe; es waren diese Namen ohne

Zweifel bekannte Gestalten der Volkslegende. Viel eher wird man sagen können, daß das Buch Hiob den Ezechiel schon voraussetze, weil die zuerst Ezech. 18 aufgestellte Lehre von der strengen Angemessenheit des Schicksals jedes Einzelnen an sein persönliches Verdienst für den Verfasser des Buchs Hiob offenbar schon die feststehende und allgemein anerkannte, axiomatische Voraussetzung ist, von welcher er die sämmtlichen Sprecher seines Dialogs ausgehen läßt. Eben der Widerspruch dieser Voraussetzung mit der täglichen Erfahrung, daß Gerechte leiden und mehr sogar als Gottlose leiden müssen, bildet das Räthsel, nach dessen Lösung er sucht, ohne sie übrigens finden zu können; denn der poetische Schluß des Buches läuft darauf hinaus, daß Resignation gegenüber den unerforschlichen Wegen Gottes das Einzige sei, was dem schwachen Menschen bleibe. Von da aus liegt jene etwas skeptische Stimmung, wie sie sich später im „Prediger" findet, nicht mehr ferne. Noch später bot eine entwickeltere Eschatologie einen Ausweg in der Hoffnung auf jenseitige Ausgleichung. Höher aber an religiöser Idealität, als diese beiden Lösungsversuche, steht doch Deuterojesaia's Lehre von der teleologischen Heilsbedeutung des Leidens des Gerechten und des Psalmisten wahrhaft christliche Gewißheit der unmittelbaren Seligkeit in Gott, die über alles Leiden der Welt erhebt (Ps. 73, 25 f.).

In der unter Josua und Serubabel zurückgekehrten jüdischen Kolonie entsprachen die Zustände keineswegs den hochgespannten Hoffnungen und prophetischen Verheißungen. Im Kampf mit der täglichen Noth und mit feindseligen Nachbarn erlahmte bald die erste Begeisterung. Die Wiederaufrichtung des Tempels wurde zwar mühsam und mit vielfachen Unterbrechungen zu Stande gebracht; aber die Anfänge der kirchlichen Ordnung waren noch wenig befestigt, die Mißbräuche nahmen wieder überhand, die Organisation des Priesterthums drohte beim Mangel regelmäßiger Einnahmen wieder zu zerfallen und von den gemischten Ehen war für die religiöse Reinheit der neuen Gemeinde wenig Gutes zu erwarten. Auch das Wort einiger Propheten, ansich nur ein matter Nachhall früherer Kraft, wirkte weder tiefgehend noch nachhaltig. Was die Zeit forderte, waren Männer von praktischer Energie und organisatorischem Talent, um die schwankenden Zustände der Kolonie durch Gesetze und

Institutionen in feste Ordnung zu bringen. Der Statthalter Nehemia und der Priester und Schriftgelehrte Esra haben dieser Aufgabe in einer Weise entsprochen, daß man sie als die Begründer der jüdischen Gemeinde bezeichnen kann.

Vor allem galt es, das Ideal der kirchlichen Gemeinde, wie es den frommen Priestern seit Ezechiel vorschwebte, in eine feste Gesetzesform zu fassen und durch geheiligte Autorität zu sanktioniren. Das Deuteronomische Gesetzbuch stand wohl in hohen Ehren; insbesondere war seine kultische Kardinalforderung: Beseitigung des Höhen- und Bilderdienstes und Centralisation des Kultus im jerusalemischen Tempel, in der kleinen, in und um Jerusalem wohnenden Kolonie, die keine Anhänglichkeit an die alten Kultusstätten des Landes mehr empfand, sehr leicht und wie von selbst zur unbedingten Anerkennung und vollständigen Durchführung gekommen. Allein in vielen Einzelheiten der Kultus- und Volksordnung genügten seine Bestimmungen für die neuen Verhältnisse und Bedürfnisse doch nicht mehr. Schon Ezechiel hatte ja Manches weiter ausgeführt und Neues hinzugefügt; auf demselben Wege waren ihm Andere gefolgt, und so war aus den Beiträgen verschiedener, aber von gleichem Geiste beseelter Männer eine Sammlung von kultischen und socialen Gesetzen erwachsen, welche dann von dem priesterlichen Schriftgelehrten Esra zum „Priestercodex" redigirt und im Jahr 444 a. C. feierlich vor der Volksgemeinde vorgelesen und worauf diese förmlich verpflichtet wurde (Nehemia Cpp. 8—10). Da dieses Werk Esra's von späteren Schriftgelehrten noch erweitert und mit älteren und jüngeren Schriften und Fragmenten in Ein Ganzes zusammengearbeitet wurde („Pentateuch"), so besitzen wir es zwar nicht mehr in seiner ursprünglichen Form als abgeschlossenes Gesetzbuch mit den historischen Introduktionen und Arabesken, aber doch läßt sich sein Inhalt noch mit ziemlicher Sicherheit aus dem umgebenden Material der 4 ersten Bücher Mosis herausschälen: vom 25. Cap. des zweiten bis nahezu zum Ende des vierten Buches gehört das Meiste ihm an, aber auch im Vorhergehenden gehören dazu die sogenannten elohistischen Bestandtheile, welche mit dem ausführlicheren Stoff der jehovistischen oder prophetischen Erzählungen künstlich und oft nicht ohne Widerspruch verwoben sind.

Das Gesetzbuch des Esra hatte also auch einen geschichtlichen

Rahmen: die Einleitung holte aus von der Schöpfung und Sintfluth (wobei chaldäische Sagenstoffe verarbeitet wurden), ging dann durch die Patriarchengeschichte in raschen Schritten herab, hielt sich etwas länger auf bei der Vorgeschichte Mosis, um dann in der feierlichen Gesetzgebung am Sinai und in der Wüste ihr Ziel — und das der Weltschöpfung und Weltgeschichte zu finden. Von hier aus, von diesem ihrem absoluten Endzweck, auf welchen Alles von Anfang abzielte, muß man die ganze Geschichtsdarstellung des Priestergesetzbuches verstehen; es ist nicht mehr bloß eine von religiösen Gesichtspunkten beeinflußte Bearbeitung der nationalen Sagen und Erinnerungen — das war schon die ältere prophetische Geschichtsschreibung durchweg gewesen — sondern es ist geradezu eine ganz ideale Geschichtsdichtung, welche ausschließlich dem Zwecke dient, die Ideale der Kultus- und Gemeindeordnung, wie sie den Gesetzesmännern des 5. Jahrh. als der nothwendige Ausdruck der Jahvereligion göttlich gefordert zu sein schienen, unter dem Nimbus der altehrwürdigen Vorzeit und unter der Offenbarungsautorität des gefeierten Namens Mosis sicher zu stellen und zu sanktioniren. Man könnte insofern geradezu sagen, das Priestergesetzbuch enthalte eine umgestülpte, retrospektive Prophetie; statt, wie sonst die Propheten, ihre religiösen Ideale in die Zukunft zu projiciren, hat die priesterliche Dichtung dieselben auf die leere Fläche der nebelhaften Vorzeit gemalt und damit in die magische Beleuchtung uralter und unmittelbar göttlicher Offenbarung gerückt. Uebrigens sind es auch inhaltlich wesentlich dieselben Idealbilder, welche bei den Propheten als Zukunftshoffnungen erscheinen und bei den Gesetzesmännern zu Geschichtserzählungen wurden. Der wunderbare Heimzug des erlösten Volks durch die Wüste, von welchem Deuterojesaia seine idealen Schilderungen entwarf, dann die Herrlichkeit des Ezechiel'schen Tempels, seine Beschreibung der Priesterorganisation, der Landesvertheilung, der Kultusordnung — das alles sind die Vorbilder gewesen, nach deren Motiven in freier Ausführung des Einzelnen die Erzählungen des Priestergesetzbuchs vom Wüstenzug Israels unter Moses, von der Stiftshütte, von der Lagerordnung, von den Kultusfunktionen der Priester u. s. w. gearbeitet sind. Die Einsicht in dieses Verhältniß, wie sie durch die neuere Kritik aufgeschlossen worden ist, gibt nicht bloß den Schlüssel für das Verständniß der älteren Religionsgeschichte Israels, sondern

ist auch von allgemeinerem Interesse als eines der sprechendsten Beispiele davon, wie religiöse Ideen sich zu Geschichtserzählungen idealer Art, zu erbaulichen Legenden verdichten. Die ganze Religionsgeschichte, nicht am wenigsten auch die christliche, bietet reichliche Analogieen dazu, und man kann wohl sagen, daß das Verständniß dieses im religiösen Bewußtsein begründeten Prozesses die conditio sine qua non des wirklichen Verständnisses der geschichtlichen Religionen und Religionsurkunden ist. Und dennoch sind noch heute die Theologen zu zählen, bei welchen dieses Verständniß zu finden ist! Eine gewisse Entschuldigung des Nichtverstehens mag allerdings darin gefunden werden, daß eben jene Leichtigkeit, mit welcher das Alterthum überhaupt und das semitische insbesondere sich über die objektive geschichtliche Wahrheit hinwegsetzte, die Geschichte umdichtete und die Dichtung zur Geschichte machte, diese souveräne Selbstherrlichkeit der von praktischen Interessen geleiteten Phantasie für uns verstandeskühle und durch die Zucht der objektiven Wissenschaft hindurchgegangene Europäer etwas sehr Befremdliches und Erstaunliches hat. Aber wer Religionsgeschichte verstehen will, der muß nun einmal die Fähigkeit haben, von der modernen Denkart zu abstrahiren und sich in den Geist der Zeiten und Völker zu versetzen, wo das noch ein Werdendes war, was uns als Fertiges überliefert ist, wo also auch die schaffende Phantasie im Dienst des Gemüths noch den Primat hatte vor dem objektiv denkenden Verstand.

Was nun den allgemeinen Charakter des Priestergesetzes betrifft, so läßt es sich bezeichnen als die konsequente Durchführung der schon bei Ezechiel begonnenen Richtung auf Mechanisirung der Religion im kultischen Ritualismus und priesterlichen Hierarchismus. Bürgerliche und moralische Gebote, wie sie den Inhalt der prophetischen Ermahnungen gebildet hatten, finden sich fast nur in dem Abschnitt 3 Mos. 17—26, von welchem dringender Grund vorliegt zu vermuthen, daß er nicht aus der nachexilischen Gesetzesschule stamme, sondern älteren Ursprungs sei; Manche wollen an Ezechiel als Verfasser denken; jedenfalls ist es noch prophetischer Geist, zum Theil sogar der mild humane Geist eines Jeremia oder des Deuteronomikers, welcher uns hier, besonders Cap. 19 entgegenweht; wird doch sogar die Liebe zum Nächsten, sowohl zum Volksgenossen als zum ansässigen Fremden (V. 18 und 34) gefordert und Gehässigkeit und Rachsucht

verboten — ein ergänzendes Seitenstück zu dem deuteronomischen Gebot der Gottesliebe (5 Mos. 6, 5). Von diesem älteren, wahrscheinlich noch aus prophetischen Kreisen stammenden Abschnitt aber abgesehen, enthält der eigentliche Priesterkodex des Esra fast nur kultische Gebote über Priester und Feste, Opfer- und Reinigungsceremonien. Wichtiger als die Reinheit der Herzen, welche die Propheten forderten, ist ihm die der Haut und der Schüsseln, wichtiger als die Buße der Reue und Umkehr sind ihm die Sühnungen durch Lustrationen und Opfer. Für eine dem Reuigen aus Gnaden zu Theil werdende Vergebung der Sünden, von welcher die Propheten so manches herrliche Wort gesprochen hatten, läßt eigentlich der Priesterkodex gar keinen Raum offen, sofern nach ihm jede „Sünde mit erhobener Hand" d. h. mit bewußter gesetzwidriger Absicht überhaupt nicht vergeben, sondern durch den Tod des Sünders bestraft werden soll, die andern Sünden aber, die aus Unwissenheit oder Uebereilung hervorgegangen, durch bestimmte Sühnemittel (die Ceremonien der Lustrationen und der „Sünd- und Schuldopfer") gut gemacht werden sollen. So führt er auch als neues und höchstes Fest den jährlichen Versöhnungstag ein, an welchem durch Ceremonien von theilweise alterthümlichem Charakter eine Generalabsolution von allen noch ungesühnten Sünden des Volks im Laufe des letzten Jahres bewirkt werden soll. Aus dem sittlichen im Innern der Herzen vorgehenden Akt der Schuldtilgung wird so ein äußerlich mechanischer Akt, dessen geheimnißvolle, sakramentale Kraft theils auf der Richtigkeit der vorschriftsmäßig vollzogenen Formalitäten, theils auch und nicht zum wenigsten auf der höheren Weihe der vollziehenden Priester beruht. Während früher die Priester weder ausschließlich noch mit höherer sakramentaler Amtsweihe die heiligen Dienste verrichtet hatten, bekamen sie jetzt das ausschließliche Vorrecht, das Heiligthum zu betreten und die Opfer Gott darzubringen, sie werden recht eigentlich die officiellen Mittler zwischen Gott und der Gemeinde, Ausleger und Vollzieher seines Willens, die durch ihr sakramentales Thun die Reinheit und Gottgefälligkeit der Gemeinde bewirken und die göttliche Gnade ihr verbürgen.

Es ist klar, daß damit etwas wesentlich Neues und Andersartiges an die Stelle der prophetischen Religion gesetzt wurde. Können wir nun auch die geschichtliche Nothwendigkeit, weil pädagogische Zweck-

mäßigkeit dieser äußerlichen Zucht zur Einprägung und Einübung der monotheistischen Grundgedanken im Bewußtsein und Leben des jüdischen Volks wohl verstehen und würdigen, so kann uns dieß doch nicht hindern an dem sachlichen Urtheil, daß diese durch Esra begründete Gesetzesreligion des Judenthums entschieden zurücksteht hinter dem Ideal der prophetischen Religiosität. Es ging eben auch hier, wie überall in der Welt, zumeist bei allen großen religiösen Reformen und Neubildungen: um das Ideal in die Wirklichkeit des Volkslebens einzuführen (was in vorexilischer Zeit nie dauernd und allgemein gelungen war), mußte es sich allerlei Verengung, Verkümmerung und Verunreinigung gefallen lassen; der Idealismus des prophetischen Genius mußte, um als volksthümliche Kirchen-Institution sich zu verkörpern, den Kompromiß mit dem priesterlich-theologischen Ritualismus und Dogmatismus eingehen. Daß dadurch der Grund gelegt wurde zu der Aeußerlichkeit des pharisäischen Werkdienstes und zu dem fleischlichen Vertrauen auf die rituellen Heilsmittel, ebenso zu dem forcirten, lieblos-hochmüthigen Nationalbewußtsein der Juden, dieser krankhaften Entartung des gesunden Patriotismus der Propheten, das wird nicht geleugnet werden können. Bezeichnend für diese Art war gleich der erste Akt, mit welchem Esra seine Wirksamkeit eröffnet hat: er zwang die in gemischten Ehen lebenden Juden, ihre nicht rein jüdischen Frauen fortzuschicken. Es mochte dieß freilich eine für das Interesse der Theokratie zweckmäßige Maßregel sein; nur muthe man dem gesunden menschlichen Sinn nicht zu, eine solche starre Herzlosigkeit in Durchführung des theokratischen Prinzips liebenswürdig oder schön zu finden, an einem Esra so wenig als an einem Hildebrand oder Calvin!

Bei alledem wäre es ein großer Irrthum, zu meinen, die durch Esra begründete Periode des Judenthums sei eine Zeit bloßer gesetzlicher Erstarrung und Verengung der prophetischen Religion gewesen. Sie zeigt vielmehr in mehrfacher Hinsicht auch wichtige Fortschritte und neue Entwicklungselemente. Vor Allem wichtig war das durch die Centralisation des Opferdienstes in Jerusalem einerseits und durch das Bedürfniß regelmäßiger Gesetzesvorlesungen andererseits veranlaßte Aufkommen des Synagogen-Gottesdienstes, in welchem die außerhalb Jerusalems wohnenden Juden den regelmäßigen kultischen Ersatz für den fernen Opfer- und Tempeldienst fanden.

Während in Jerusalem die sinnliche Kultusform, an welcher die Propheten so wenig Geschmack gefunden hatten, mit gesteigertem Pomp weitergetrieben wurde, bildete sich daneben überall in den jüdischen Synagogen eine neue geistige Form des Gottesdienstes aus, die dem prophetischen Ideal sehr viel näher kam und die im Laufe der Zeiten den Tempel- und Opferdienst ganz zu ersetzen bestimmt war. Indem bei den sabbathlichen Versammlungen jeder Israelit in Gesetz und Propheten regelmäßig unterrichtet wurde und an das vorgelesene Wort freie Erörterung und erbauliche Ermahnung durch die Schriftkundigen sich anschloß, wurde damit die Religion zur persönlichen Angelegenheit der Einzelnen gemacht. Das individuelle religiöse Denken und Empfinden, welches früher nur bei einzelnen Gottesmännern, keineswegs bei der großen Menge des Volks zu finden war, wurde durch die Synagoge verallgemeinert. So konnte sich unter dem Schutz der gesetzlichen Institutionen, indirekt sogar durch sie veranlaßt, obgleich nicht bezweckt, in der Stille der Boden vorbereiten für eine künftige höhere Stufe der Religion, für die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

Die schönste Frucht dieser persönlichen Vertiefung der Religion und individuellen Aneignung des prophetischen Gottesglaubens war das Aufblühen der religiösen Poesie, sowohl der lyrischen als der didaktischen. Mit Ausnahme einiger wenigen älteren Lieder (der sogenannten „Königspsalmen“ etwa) stammen sicher alle hebräischen Psalmen aus den nachexilischen Jahrhunderten, viele sogar erst aus der mackabäischen Zeit der religiösen Bedrängniß und der begeisterten Befreiungskriege. (Die traditionelle Zurückführung der meisten Psalmen auf David beruht auf der ganz ungeschichtlichen Legende, welche aus dem kriegstüchtigen aber nichts weniger als zartbesaiteten König David, dem gefeierten Helden der patriotischen Sage, einen frommen Sänger gemacht hat, wie aus seinem prachtliebenden Sohn Salomo einen weltschmerzlich angehauchten Philosophen.) Wie die Psalmen größtentheils der unmittelbare Ausdruck der religiösen Stimmungen sind, in welchen das in der Synagoge verkündigte Gotteswort in den Herzen der Hörer seinen nach Zeit und Umständen mannigfachen und doch immer harmonisch zusammenstimmenden Wiederhall fand, so hat auch ihre Sammlung, die ganz allmälich anwuchs, wesentlich den Zwecken der Gemeinde-Erbauung im Synagogengottesdienst gedient.

Als Gemeinde-Gesangbuch der Synagoge entstanden, ist dann der Psalter ebendasselbe auch für die Kirche geworden, welche gerade von diesen Liedern, in welchen die alttestamentliche Religion mehr als irgendwo sonst ihren rein menschlichen und innig-herzlichen Ausdruck gefunden hat, am unmittelbarsten sich sympathisch angesprochen fühlte.

Von ganz anderer Seite stellt sich der Geist des Judenthums dar in den „Weisheitsbüchern", welche etwas wie Moralphilosophie enthalten, theilweise auch schon leise Ansätze zu einer Spekulation über die göttliche „Weisheit" als personificirte Mittlerin der Schöpfung (Prov. 8. Sir. 24), worin die Elemente der alexandrinischen Religionsphilosophie gefunden werden können. Die Proverbien, der „Prediger Salomo" (beide natürlich so wenig von Salomo, als der Psalter von David) und die Spruchsammlung des Siraciden Jesus gehören hierher. Ueber ihre Entstehung läßt sich nur so viel mit Bestimmtheit sagen, daß sie in die Zeit der griechischen Herrschaft über Judäa zwischen Alexander und die Makkabäer fällt. Was diese Schriften von Psalmen und Propheten unterscheidet, ist die Abwesenheit der religiösen Wärme und Begeisterung, die kühle, verständig-nüchterne Auffassung des religiösen Verhältnisses; der erhabene Gott, der den Propheten doch immer zugleich als Kraft heiligen Geistes innerlich gegenwärtig gewesen, tritt diesen Morallehrern in eine jenseitige Ferne, die nur durch das lockere Band der Wunder und Offenbarungen der Vorzeit und der allgemeinen Vorsehung noch mit der Gemeinde der Gläubigen in Beziehung steht. Dabei liegt ihnen aber doch nichts ferner als Gottlosigkeit; es ist vielmehr ein Grundgedanke ihrer praktischen Weltanschauung, daß die Furcht Gottes die Quelle der wahren Weisheit, der richtigen Lebensordnung sei; sie sind durchdrungen vom Gefühl der Abhängigkeit von Gott und der Verpflichtung zum Gehorsam gegen seine Gebote. Auf dieser Grundlage einer aufrichtigen, wenn auch kühlen, gesetzlich-deistischen Frömmigkeit baut sich ihre Moral auf, welche zwar nicht sehr ideal ist, sondern vielfach versetzt mit utilitaristischer Lebensklugheit, aber immerhin von gesundem sittlichem Sinn zeugt und thurmhoch über der Leichtfertigkeit der damaligen griechischen Welt steht. Besonders hervorzuheben sind die idealen Schilderungen des Familienlebens (Prov. 31, 10—31), dessen Heilighaltung zu allen Zeiten die edelste Seite des Judenthums gewesen ist. Auch Mah-

nungen zur Feindesliebe fehlen nicht, wenn auch ihr sittlicher Werth durch die unreine Motivirung abgeschwächt wird (Prov. 24, 17 f. 25, 21 f. besser 10, 12). — Von dem kräftigen und lebensfrohen Geist der beiden Spruchsammlungen kontrastirt sehr eigenthümlich der schwermüthige Pessimismus des „Predigers", ein völliges Unikum in der alttestamentlichen Literatur. Das Problem des Hiob ist hier wieder aufgenommen, aber erweitert zur pessimistischen Betrachtung des Lebens überhaupt, die zu dem melancholischen Resultat führt, daß Alles eitel sei, auch die Weisheit selbst, die mit all ihrem Mühen nur Unmuth schaffe und doch nichts zu begreifen vermöge. Auch auf das Jenseits richtet sich sein fragender Blick, aber er wagt nicht von ihm etwas zu hoffen, was für die Leere der diesseitigen Welt trösten könnte (3, 19—21. 9, 2—10). So bleibt ihm nur der Rath, sich genügen zu lassen mit dem, was an Lebensfreuden Gott bescheert habe, und in unverdrossener Arbeit täglich seine Pflicht zu thun, um alles Weitere aber sich nicht zu viel zu kümmern — eine verständige Resignation, die doch den Stachel der inneren Unbefriedigung nicht zu überwinden vermag, daher der Pessimismus das letzte Wort behält: „Alles ist eitel" (12, 8) — die folgenden Verse 9—14 sind späterer Zusatz von fremder Hand, beigefügt zur Beschwichtigung des Anstößigen, was das Buch zu haben schien. Für uns aber ist dieses Buch ein interessantes Zeichen der damaligen Entwicklungskrisis des Judenthums, welchem die alten triebkräftigen Motive seiner diesseitigen nationalen Hoffnungen nahezu entschwunden waren und noch kein Ersatz weder in der Hoffnung auf jenseitiges Glück noch in lebendiger religiöser Mystik gegeben war.

Unter solchen Umständen lag in dem zunehmenden Eindringen griechischer Kultur, Sitte und Denkart in das jüdische Volk, besonders in die aristokratischen Kreise zu Jerusalem eine schwere Gefahr, unter welcher das Erbe der Propheten leicht hätte verloren gehen können. Daß es dahin nicht kam, dafür sorgte der Uebermuth des syrischen Herrschers Antiochus Epiphanes, der durch den Versuch gewaltsamer Unterdrückung der jüdischen Religion das Nationalgefühl der Mißhandelten aus dem Schlummer erweckte. In der heroischen Erhebung der Makkabäerkriege rettete die Nation ihre religiöse Selbständigkeit und gewann obendrein die politische noch einmal für etliche Jahrzehnte zurück. Aus diesem Aufschwung des nationalen Be-

wußtseins ging jene Nachblüthe des prophetischen Geistes hervor, welche man als die jüdische „Apokalyptik" zu bezeichnen pflegt. Ihr erstes und bedeutendstes Werk ist das Buch Daniel, dessen Inhalt eine Philosophie der Geschichte vom jüdisch-theokratischen Standpunkt bildet, welche in Form einer Vision einem sagenhaften Heiligen aus Nebukadnezars Zeit in den Mund gelegt wird. Anknüpfend an die Weissagung des Propheten Jeremia von den 70 Jahren der Prüfungszeit macht der Apokalyptiker daraus 70 Jahrwochen und läßt deren erlösenden Wendepunkt eben in seiner eigenen Gegenwart, in der Zeit des Makkabäerkrieges, unmittelbar bevorstehen; er sieht in der makedonischen Monarchie das letzte der vier heidnischen Weltreiche seinem Ende entgegengehen, worauf alsbald die ewige Weltherrschaft der „Heiligen" d. h. der Juden beginnen und die Weltgeschichte ihren Abschluß finden soll (7, 14). War damit die lange zurückgestellt gewesene prophetische Erwartung einer künftigen nationalen Glanzzeit (die sogenannte „messianische Weissagung") wieder in den Vordergrund gerückt, so erhielt dieselbe zugleich jetzt eine für die künftige religiöse Entwicklung höchst bedeutsame neue Wendung nach dem Uebernatürlichen, Wunderbaren und Jenseitigen hin. Vor allem durch die hier zum erstenmale auftretende Lehre von der Auferstehung der Todten, der Einen zu ewigem Leben und der Andern zu ewigem Grauen (12, 2f. 13). So wahrscheinlich es ist, daß zum Aufkommen dieser Lehre bei den Juden die Bekanntschaft mit der persischen Religion, wo dieselbe längst heimisch war, mitgewirkt haben wird, so gewiß ist doch auch, daß sie auf dem Wege der geradlinigen Entwicklung des jüdischen Bewußtseins selbst lag. Dieses hatte ja seit der Prophetenzeit sich individueller gestaltet; nicht mehr bloß das Volksganze, auch die einzelnen Frommen wußten sich in einem persönlichen Verhältniß zu Gott stehend und damit berechtigt zu der Hoffnung persönlichen Antheils an den Segnungen der verheißenen Heilszeit; nun aber wurden diese nach wie vor noch als irdisch-nationale Herrlichkeit gedacht; damit war von selbst die Forderung der Wiederbelebung der vorher verstorbenen Gerechten zum Zweck ihrer Theilnahme an der irdischen messianischen Herrlichkeit gegeben. Auch die Vorstellung eines vor dem Tribunal Gottes sich abspielenden Weltgerichtsaktes zur Inscenirung der Herrschaft der Heiligen (7, 10ff.) zeigt deutlich die transscendente Umdeutung

des altprophetischen „Tags Jahves“. Endlich hängt damit zusammen, daß in einer zwischen Symbolik und eigentlicher Meinung geheimnißvoll schillernden Andeutung der Messias oder Herrscher des Heiligenreiches als eine vom Himmel herabkommende menschensohnartige Person dargestellt wird (7, 13f.), am nächsten vergleichbar den Schutzengeln oder Genien der einzelnen Völker, von welchen auch sonst in diesem Buch (9, 21, 10, 13ff.) mehrfach die Rede ist. Auch bei dieser Vorstellung können wir kaum umhin, an die persischen Fravaschis (S. 84) zu denken, wenn gleich zuzugeben ist, daß sie auch in der althebräischen Vorstellung von den verschiedenen Volksgöttern, die schon im Deuteronomium (4, 19) zu Vasallen und Satrapen Jahves herabgesetzt sind, ihre natürlichen Anknüpfungspunkte hat. Nehmen wir endlich zu allen diesen neuen dogmatischen Vorstellungen noch hinzu die im Danielbuch ebenfalls erstmals auftauchenden Züge einer asketischen Verschärfung der Gesetzlichkeit in Bezug auf Fasten, reine Speisen, Gebetsstunden u. dgl.: so haben wir im Wesentlichen schon das Programm des Judenthums der Folgezeit, welches mit strenger formalistischer Gesetzlichkeit die Wärme der prophetischen Zukunftshoffnungen in der Art verband, daß einerseits der nationaltheokratische Rahmen derselben festgehalten, ja noch exklusiver verengt, andererseits doch zugleich durch Beziehung auf das Jenseits der Engel und Auferstehung der natürlich-geschichtliche Boden des alten Prophetismus überschritten und die Brücke zur transscendenten Spekulation geschlagen wurde.

In den palästinensischen Schulen der Schriftgelehrten arbeitete man an der Ausbildung der Rechts- und Kultussatzungen. Da der Buchstaben des Gesetzes die ausschließliche Quelle aller bürgerlichen und religiösen Normen sein sollte, so galt es, das Gesetz nicht bloß auszulegen, sondern auch dem fortschreitenden Zeitbedürfniß entsprechend weiter auszuführen, auf neue Fragen neue Antworten in ihm zu finden oder aus seinen Sätzen abzuleiten, theilweise auch seine Forderungen durch neue verschärfende Bestimmungen zu schützen, gleichsam „einen Zaun um das Gesetz zu machen“. Indem nun die Entscheidungen und Auslegungen angesehener Schriftgelehrter sich mündlich fortpflanzten und für die Späteren zur geltenden Regel wurden, bildete sich daraus die Tradition der Schule, welche dem geschriebenen (kanonischen) Gesetz bald mit gleichartiger, ja noch

höherer Autorität an die Seite gesetzt wurde. Ihr theologischer Inhalt drehte sich wesentlich um eine scholastische Kasuistik, welche jeden Schritt und Tritt des täglichen Lebens zu regeln und das pharisäische Ideal des heiligen Volks durch den kleinlichsten Formalismus der asketischen und rituellen Vorschriften (Reinigung, Sabbath rc.) zu erreichen suchte. Außerdem wurde besonders auch die Vergeltungslehre im Sinn eines sehr äußerlichen Werk- und Lohndienstes ausgebildet, der auf den Grundsätzen beruhte: Jede Sünde muß durch Strafübel im Diesseits oder im Jenseits gebüßt werden; aber diese Strafen können auch durch verdienstliche Werke wie Gesetzesstudium, Fasten und Almosen losgekauft werden; endlich kann Einer für Andere, der Gerechte für die Ungerechten büßen und verdienen, so daß das Leiden eines frommen Dulders seiner ganzen Sippe zur Minderung ihrer Strafen gutgeschrieben wird und die Verdienste eines hervorragend Gerechten sogar seinem ganzen Volke als Schuld tilgendes und Heil wirkendes Opfer zu gut kommen*). Wir erkennen hierin die tiefsinnige Idee des Deuterojesaia vom stellvertretenden Leiden des Gerechten, aber verzerrt in grober Veräußerlichung, wie sie eben dem formalistischen Wesen der Gesetzesreligion und dem mit Gott marktenden Lohn- und Frohndienst des Pharisäismus entspricht. Das Interesse dieser Theorie liegt übrigens für uns vorzugsweise darin, daß sie die nächste Voraussetzung der paulinischen Versöhnungslehre gebildet hat, in welcher aber ihr ursprünglicher ethischer Kern wieder über die judaistische Form siegreich sich hindurchringt.

Wie lebhaft die seit der Mackabäerzeit wieder hervorgetretene messianische Hoffnung im jüdischen Volk während der letzten zwei Jahrhunderte vor der römischen Zerstörung Jerusalems gehegt worden ist, davon geben zwei Schriften aus dem Anfang und aus der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts klares Zeugniß: die Apokalypse Henoch und die Psalmen Salomos. Das Buch Henoch**), dessen Grundschrift aus dem Anfang der Regierungszeit

*) Vgl. Weber, die Theologie der Synagoge, §§ 69—72.

**) Vgl. Hilgenfeld, jüdische Apokalyptik (1857). Der hier geführte Nachweis, daß die Ueberarbeitung des B. Henoch in Cpp. 37—71 christlichen Ursprungs ist, und daß daraus die wesentlichen Differenzen zwischen der Messiaslehre und Eschatologie dieses Theils und der Grundschrift zu erklären sind, scheint mir überzeugend zu sein. Im obigen Zusammenhang haben wir es nur mit der Grundschrift zu thun.

des Mackabäers Jannäus Alexander (105—79 a. C.) stammt, gibt eine Philosophie der Weltgeschichte von ähnlicher Art, wie die Daniel'sche, nur weiter ausholend und die einzelnen Momente mehr auseinanderlegend und geschichtlich vermittelnd. Die irdische Geschichte steht im engsten Zusammenhang mit der himmlischen Geisterwelt. Die obersten 6 Engel, welche den Thron Gottes, wie die 6 persischen Amschaspans (vgl. S. 83) umgeben, sind die Chefs der Departements der göttlichen Weltregierung, welche im Einzelnen durch unzählige Schaaren von Engeln und Sterngeistern vermittelt wird. In dem Abfall jener Engel, welche sich mit menschlichen Weibern vermischten (1 Mos. 6, 4), liegt der Grund zu allem irdischen Unheil; sie waren es, welche die Menschen verführten zum Fleischgenuß, zum Kriegführen, zur Putzsucht, zur Kunstindustrie, zur Sternseherei und Zauberei; diese gefallenen Engel zusammen mit den Sterngeistern sind die Götter der Heiden, welche sie zum abgöttischen Götzendienst verführten. (Diese Theorie, deren Entstehung sich aus den in Dan. 10, 13ff. und 5 Mos. 4, 19 gegebenen Voraussetzungen sehr natürlich erklärt, ist fortan die bei Juden und Christen stehende Ansicht vom Heidenthum geblieben.) Um den Kampf des dämonischen Heidenthums mit dem auserwählten Volk Gottes dreht sich nun die ganze Weltgeschichte, deren entscheidenden Wendepunkt der Apokalyptiker natürlich wieder in seine eigene Gegenwart verlegt. Wie sehr die machtvolle und glückliche Regierung des Johannes Hyrkanus das jüdische Selbstgefühl gesteigert hatte, läßt sich daraus ermessen, daß der Verfasser dieser prophetischen Visionen in der nächsten Jahrwoche durch die Waffen der Juden die heidnischen Weltreiche vernichtet und die jüdische Weltherrschaft begründet werden läßt, worauf eine Zeit allgemeinen Friedens und irdischer Glückseligkeit unter dem aus Israel geborenen Messias-König folgen soll. Am Ende aber dieser irdischen Messiasherrschaft, an welcher auch die auferstandenen Gerechten Theil nehmen, wird durch ein allgemeines Weltgericht über Menschen und Engel die Weltgeschichte abgeschlossen, und mit der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde bricht das Reich der Ewigkeit an. So zerlegen sich schon hier, ganz wie später in der christlichen Apokalypse, die beiden bei Daniel noch in einander fließenden Seiten der messianischen Idee, das irdische und das himmlische Ideal der Theokratie, in zwei aufeinanderfolgende Epochen des

Gottesreiches, die der zeitlichen irdischen Herrlichkeit und die der ewigen himmlischen Vollendung.

Während der Apokalyptiker ums Jahr 100 a. C. noch hoffen konnte, daß die messianische Weltherrschaft der Juden unmittelbar und in stetiger Continuität aus dem Staate der Hasmonäer hervorgehen werde, so hatte sich schon wenige Jahrzehnte später diese Hoffnung als Illusion erwiesen. Die furchtbare Mißregierung und blutige Zwietracht der letzten Hasmonäer, welche das erstmalige Eingreifen der römischen Weltmacht veranlaßte, zeigte den jüdischen Patrioten, daß sie von dieser Seite nichts mehr zu hoffen haben. Nur um so leidenschaftlicher klammerte sich jetzt ihre unerschütterliche Hoffnung an die ältesten Verheißungsworte der Propheten: einen Messias aus Davids Geschlecht, der in der Kraft Gottes alle unrechtmäßigen Herrscher fällen, das Volk Israel wieder aufrichten und in Gerechtigkeit regieren, die Nationen der Heiden aber unter seinem Joche halten werde — das hofften um die Mitte des letzten Jahrhunderts die frommen Patrioten, deren Stimmung die sogen. „Psalmen Salomos“ zum Ausdruck bringen (Ps. 17. 18). Die Träger aber dieses erstaunlich kühnen Glaubens, welcher sogar angesichts der römischen Legionen noch fortfuhr auf seinem „Schein“ zu bestehen, der ihm die Weltherrschaft der Juden zu verbürgen schien, sind die Pharisäer gewesen. Sie waren nicht eine Sekte, sondern die theokratische Volkspartei, welche schon unter der Syrer-Herrschaft die Seele des Widerstands gegen die Hellenisirung gebildet hatte, welche den mackabäischen Helden zu Kampf und Sieg gefolgt war, welche aber dann von den Fürsten dieses Geschlechts sich mißtrauisch und trotzig abwandte, sobald deren Politik nicht mehr mit den starren Forderungen und Grundsätzen ihres national-religiösen Chauvinismus und Puritanismus zusammenging. Die heutige Geschichtsschreibung hat in ihrem an sich löblichen Bestreben, Allen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, auch das Andenken der Pharisäer von dem Makel, welchen die Urtheile des Evangeliums ihnen angehängt haben, zu reinigen gesucht. Und es ist ja wahr, jeder Fanatismus für eine Idee hat gegenüber einem platten Indifferentismus und Egoismus eine ehrenwerthe Seite, aber darum ist er doch immer eine krankhafte und sündhafte Leidenschaft, die nur zerstören, nicht bauen kann. So war auch der Fanatismus der Pharisäer für das Ideal der Theokratie,

wie sie es aus den heiligen Schriften herauslasen, ein verhängnißvoller Wahn, der das sittliche Urtheil irre führte, indem er Kleines groß und Großes klein machte, der das Herz der Juden verengte und verhärtete, indem er es mit dünkelhafter Selbstgerechtigkeit und gehässigem Hochmuth gegen die übrige Menschheit erfüllte, der endlich den Blick für die Verhältnisse der Wirklichkeit verblendete, indem er seine politischen Wünsche mit Realitäten verwechselte. Es wird also doch wohl bei dem Urtheil des Evangeliums sein Bewenden haben, nach welchem die Pharisäer „blinde Blindenleiter" waren, welche ihr Volk religiös irreleiteten, sittlich knechteten und politisch zu Grunde richteten.

Freilich waren ihre Gegner, die Sadducäer d. h. die priesterliche Aristokratie, um nichts besser. Zwar daß sie sich um den Ballast der puritanischen Schulsatzungen nichts kümmerten, sondern beim kanonischen Gesetz stehen blieben, und daß sie die über den alten Prophetismus weit hinausgehenden apokalyptischen Phantasien für das nahmen, was sie waren, das kann man ihnen nicht zum Vorwurf machen. Auch daß sie in ihrer Lage als regierende Partei die realen politischen Machtverhältnisse nicht so naiv ignoriren konnten, wie die idealistischen Demokraten, versteht sich wohl von selber. Aber diesen kühlen Aristokraten und diplomatischen Realpolitikern fehlte das Herz für das Volk und für das, was dessen Seele bewegte, für sein Glauben und Hoffen. Ihre Akkommodation an die Fremden war doch nicht bloße politische Klugheitsmaßregel, sondern entsprang auch einer Sympathie mit der heidnischen Denkart, welche dem Juden als Abfall vom Glauben der Väter erschien. Und ihre Emancipation von der kleinlichen Schulsatzung artete vielfach in einen Libertinismus aus, der sich auch über Moral und gute Sitte mit einer Leichtfertigkeit hinwegsetzte, die an den Trägern des heiligen Amtes doppelt Aergerniß erregte (vgl. Ps. Sal. 1. 4 u. ö.). Es war daher kein Wunder, daß sie weder die Achtung noch die Liebe des Volkes besaßen und nur wenig Einfluß auf dasselbe zu üben vermochten.

Während Pharisäer und Sadducäer politisch-religiöse Parteien innerhalb des jüdischen Volks waren, standen die Essäer als abgeschlossene und weltflüchtige Sekte außer dem Volksleben. Ihr Ursprung liegt ohne Zweifel in derselben Richtung auf gesetzliche Reinheit, welche auch die Pharisäer auszeichnete; aber in der praktischen

Durchführung dieser Grundsätze gingen sie noch einen Schritt weiter als diese, indem sie, um alle verunreinigenden Berührungen mit der Gesellschaft zu meiden, sich von der Welt abschlossen und unter sich in einem ordensmäßigen Verein nach strengen Regeln zusammenlebten. Manche mochte auch bloß die Noth der Armuth, die Bedrängniß der steten Rechtsunsicherheit und die Furcht vor den endlosen Kriegsgefahren in die Wüste getrieben haben, wo dann die Leidensgefährten sich an einander anschlossen und in frommer Beschaulichkeit Trost für die Unbilden der Welt suchten. Daß dann aus dem Zusammenleben gleichgestimmter weltmüder Seelen in abgelegenen Gegenden sich allmälich etwas wie klösterliche Organisation herausbildete, daß man die Mahlzeiten gemeinsam einnahm und die Mittel dazu durch gemeinsame Arbeit beschaffte, also in einer gewissen Gütergemeinschaft lebte, ist ganz natürlich. Auch die Ehelosigkeit ergab sich aus diesen Umständen wohl meistens von selber, ein unbedingtes Gesetz aber war sie nicht. Die genügsame vegetarische Lebensweise, die Verwerfung alles Luxus und der ihm dienenden Gewerbe, auch die Verwerfung der Sklaverei lassen sich immerhin aus dem asketischen Grundcharakter der Sekte erklären, die aus potenzirtem pharisäisch-gesetzlichem Reinheitsstreben verbunden mit lebensmüder Weltflüchtigkeit entsprungen sein mag. Daneben finden sich dann aber doch auch einige auffallendere Züge von räthselhaftem Ursprung. Vor allem die Verwerfung der blutigen Tempelopfer, die doch von dem sonst so heilig gehaltenen Gesetz vorgeschrieben waren; dann die Verwerfung des Eides; ferner der Brauch, an die aufgehende Sonne eine Morgenandacht zu richten; der eifrige Betrieb der Heilkunde, der Mantik und Magie, der Geheimwissenschaft über Engel, Geisterbeschwörung und Zauberkräfte; endlich besonders auch die platonisirende Lehre von der leiblosen Unsterblichkeit und Seligkeit der Seelen in himmlischen Regionen, eine Lehre, die sonst dem Judenthum fremd war, und die bei den Essäern das irdisch-messianische Zukunftsideal der Pharisäer ganz ersetzt zu haben scheint. Das alles sind Eigenthümlichkeiten, die sich aus der sonstigen jüdischen Sitte und Lehre nicht wohl erklären lassen, hingegen mit ähnlichen Zügen des neupythagoräischen Vereinslebens so nahe sich berühren, daß man kaum umhin kann, die Notiz des Josephus*), daß

*) Antiq. XV, 10, 4.

„die Essäer die bei den Griechen von Pythagoras gelehrte Lebensweise gebrauchen", in dem Sinn einer Aneignung neupythagoräischer Bräuche und Ideen zu verstehen und für begründet zu halten. Man braucht darum noch nicht geradezu den Ursprung des Essäismus im Neupythagoräismus zu suchen; man kann zugeben, daß der Grundgedanke desselben ein wesentlich jüdischer war und sein Ursprung auf die oben angedeutete Art sich am einfachsten erklärt. Aber das schließt m. E. doch nicht aus, daß ein derartiger jüdischer Verein auch einige Einwirkungen von dem verwandten griechischen Verein erfahren und Ideen und Bräuche desselben, die ihm zusagten, sich angeeignet haben kann*). Die Möglichkeit solcher Einflüsse ist auf praktisch-religiösem Gebiet um so weniger in Abrede zu stellen, da ihre Wirklichkeit in der alsbald zu besprechenden Richtung der theologischen Literatur des damaligen Judenthums thatsächlich vorliegt und ein höchst bedeutsames Element der Religionsgeschichte geworden ist. Wir werden sonach im Essäismus das erste Zusammentreten von Judaismus und Hellenismus in Glauben und Sitte zu erkennen haben, und die Folge desselben war für alle künftige Entwicklung bedeutsam: sie zeigt sich im Zurücktreten des partikular-nationalen und weltlichen Elements der jüdischen Frömmigkeit und im Vorantreten der Richtung auf das Idealmenschliche in der Form des Transscendentgeistigen. Ebendieses bildet auch den unterscheidenden Charakter der alexandrinisch-jüdischen Theologie und Religionsphilosophie.

Während das religiöse Denken des palästinensischen Christenthums sich um die Gesetzesdeutung und Messiashoffnung drehte, hat in Alexandrien die jüdische Gottesweisheit einen Bund mit griechischer Weltweisheit eingegangen, aus welchem jene jüdische Religionsphilosophie hervorging, welche der christlichen Theologie so vielfach vorgearbeitet hat. Das erste Produkt dieser neuen Richtung war das „Buch der Weisheit", welches wie die älteren Weisheitsbücher den herkömmlichen Namen Salomos trägt, dessen Verfasser aber ein

*) Diese von Zeller energisch vertretene Ansicht hat in der obigen gemilderten Form auch Keim acceptirt, während die Meisten sonst auf rein jüdischem Charakter des Essäismus bestehen, ohne doch seine specifischen Eigenheiten genügend erklären zu können.

mit griechischer Philosophie vertrauter alexandrinischer Jude des letzten vorchristlichen Jahrhunderts war. Die Idee der göttlichen Weisheit wird hier noch viel entschiedener, als in Prov. 8, objektivirt, um nicht zu sagen: personificirt als ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, Organ der schöpferischen und regierenden Wirksamkeit Gottes, insbesondere als das Prinzip aller religiösen Offenbarung in der Geschichte und in den Herzen der Frommen. Wenn sie (7, 22ff.) beschrieben wird als feiner und reiner Geist, alldurchdringend, höchstbeweglich, allvermögend und allsehend, als Hauch der Kraft und Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers, als Abglanz des ewigen Lichts, Spiegel der Wirksamkeit und Bild der Güte Gottes, als die unveränderliche und doch Alles erneuernde, welche von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, Freunde Gottes und Propheten bereite: so läßt sich die nahe Verwandtschaft dieser „Weisheit“ mit dem stoischen Weltgeist oder der allwirkenden Vernunft (Logos) nicht verkennen; und diese Verwandtschaft wird wohl keine zufällige sein, sondern auf direkte Einflüsse der stoischen Philosophie auf den jüdischen Weisheitslehrer zurückweisen. Noch bestimmter tritt der Einfluß der platonischen Philosophie hervor in der Theorie von der gestaltlosen Materie, aus welcher die Welt geschaffen worden sei, (11, 17) und in der dualistischen Psychologie des Weisheitsbuchs. Im Gegensatz zur sonstigen jüdischen Lehrweise, aber im Einklang mit Plato wird hier (8, 19f.) gelehrt, daß die Seele aus der Präexistenz in den Körper komme, daß sie sich in ihm wie in einem Gefängniß beschwert fühle (9, 15), daß sie aber, weil nach Gottes Bild gemacht, zur Unsterblichkeit geschaffen sei, daher ihr Hingang keine Vernichtung, sondern ein Eingang zum Frieden, zur quallosen Ruhe in Gottes Hand, ja zur Theilnahme an seiner königlichen Weltherrschaft (2, 23—3, 8). Von einer Auferstehung des Leibes, an welche das spätere Judenthum seine eschatologische Hoffnung geknüpft dachte, ist hierbei ebensowenig die Rede, als von der dumpfen Schattenexistenz des Scheol oder Hades, auf welche die eschatologische Vorstellung des alten Hebraismus beschränkt geblieben war. Es tritt also hier ein neues Element in den religiösen Ideenkreis des Judenthums ein, dessen Wurzeln ebenso in der griechischen Spekulation liegen, wie der Auferstehungsglaube auf persische Anregungen hinweist. — Neu ist auch der Gedanke (2, 24), daß der

Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen sei, welchem hierdurch zum erstenmale jene dualistische Rolle eines Feindes Gottes und seiner Geschöpfe (früher war er göttliches Strafwerkzeug gewesen) zugetheilt wurde, deren Consequenzen für die Theologie der Folgezeit so bedeutsam wurden. — Was endlich die Moral des Weisheitsbuches betrifft, so werden die 4 platonisch-stoischen Cardinaltugenden erwähnt (8, 7) und ein mehrfach hervortretender asketischer Zug erinnert an essenische Theorie und Praxis.

In den Fußstapfen des Weisheitsbuches ging noch um ein gutes Stück weiter der jüdisch-hellenistische Religionsphilosoph Philo, ein Zeitgenosse Jesu. Indem er die spekulativen Elemente, welche schon vor ihm in der Entwicklung der jüdischen Theologie vereinzelt aufgetreten waren, systematisirte und mit den in der griechischen Kulturwelt jenes Zeitalters herrschendgewordenen philosophischen Ideen mehr oder weniger glücklich kombinirte, ist er der Begründer der alexandrinischen Religionsphilosophie geworden, deren welthistorische Bedeutung darin besteht, daß sie für die gleichzeitig von Palästina aus in die Welt tretenden neuen religiösen Lebenskräfte die theoretische Gewandung und Rüstung vorbereitet hat, mittelst welcher der neue Glaube auch in der Welt der Gedanken sich einbürgern und die stolzen Geister der griechischen Bildung gewinnen und überwinden konnte. Mag man vom heutigen wissenschaftlichen Standpunkte aus über den Werth von Philo's Weltanschauung noch so abfällig urtheilen: so viel wenigstens sollte man einsehen, daß dieselbe mit nichten bloß das willkürliche Phantasiegespinst eines müßigen Kopfes gewesen, der seine gelehrten Grübeleien an den heiligen Schriften Israels geübt hätte, sondern daß sie das ebenso nothwendige wie für die Folgezeit fruchtbare Ergebniß der schon von Alexander eingeleiteten Vermählung des griechischen und orientalischen Geistes, des indogermanischen Denkens und des semitischen Glaubens gewesen ist; wie dieser Prozeß in der römischen Weltherrschaft praktisch, so ist er in dem alexandrinischen Hellenismus theoretisch zum Abschluß gekommen — eins wie das andere ein gleich wesentliches Moment der Vorbereitung des Christenthums. So verschieden der Ausgangspunkt beider Entwicklungsreihen gewesen war und so verschiedenartig noch immer der innerste Geist des Griechenthums und des Judenthums freilich blieb, so hatten sich doch im Einzelnen auch so

viele verwandte Ideen beiderseits herausgebildet, daß eine wechselseitige Anziehung derselben und ein Zusammenschießen zu neuer Krystallisation auf dem Boden der alexandrinischen Völkermischung gar nicht ausbleiben konnte. Man war auf beiden Seiten an einem Punkt angelangt, wo mit dem Gefühl der eigenen Schwächen und Schwierigkeiten das Bedürfniß nach Ueberschreitung der bisherigen Schranken, nach Erweiterung des Gesichtskreises, nach Ergänzung des eigenen Unvermögens durch neue Bildungselemente unwiderstehlich und unabweislich sich aufdrängte.

Auch bei den Juden jener Zeit war dieß gewiß in viel weitergehendem Maße, als man gewöhnlich annimmt, der Fall. Hatten schon auf palästinensichem Boden die weltflüchtigen Essäer sich den Einflüssen einer nahverwandten griechischen Richtung nicht ganz zu entziehen vermocht, wie viel weniger wäre dies bei gebildeten Juden in der Diaspora möglich gewesen! Wenn nun solche Männer, die von der göttlichen Wahrheit der heiligen Schriften ihres Volks fest überzeugt waren, doch in denselben so Manches fanden, was mit reineren Vorstellungen vom göttlichen Wesen und Wirken oder auch mit ihren idealen Ansichten von der Urzeit und den Urvätern ihres Volks sich nicht reimen ließ, was konnten sie da anderes thun, als eben das Anstößige durch allegorisirende Umdeutung beseitigen? Sie glaubten damit gar nicht etwas Neues aufzubringen, sondern nur auf dem Wege weiter zu gehen, welchen die Synagoge bei der erbaulichen Auslegung des Gesetzbuches längst beschritten hatte; denn von jener idealisirenden und verallgemeinernden Ausdeutung des Buchstabens, wie sie bei jeder erbaulichen Auslegung historischer Texte stattfinden muß, ist's überall nur ein kleiner Schritt zu einer Allegorese, welche wie die philonische grundsätzlich und nach bestimmten Regeln in Bezug auf Deutung der Namen- und Zahlen-Symbolik die biblischen Personen zu Repräsentanten von Ideen und die äußern Geschichtsvorgänge zu Symbolen innerer Geistesprozesse und Seelenzustände macht. Es kommt aber noch dazu, daß auch in der griechischen Welt dieselbe Umdeutung der alten Mythen und epischen Sagen gäng und gäbe war; auch bei den Stoikern war die Allegorese das nothgedrungene Auskunftsmittel, um ihre Pietät und konservative Gläubigkeit gegenüber der traditionellen Volksreligion mit ihren geläuterten metaphysischen und moralischen Ansichten auszu-

gleichen; in ihren Hörsälen wurden Homer und Hesiod um kein Haar anders behandelt als in der Schule der alexandrinischen Juden die Bücher Mosis und der Propheten. Wie sehr also auch der an heutige wissenschaftliche Methode gewöhnte Exeget sich entsetzen mag über die „Willkür" der Allegorese eines Philo, so wird doch eine objektiv geschichtliche Betrachtung diese damalige Methode gar nicht als willkürliche Erfindung Einzelner, sondern als das natürliche Ergebniß der ganzen Zeitbildung begreifen und würdigen müssen.

Neben der allegorischen Form fehlte es auch inhaltlich nicht an solchen Berührungspunkten zwischen der damaligen griechischen Philosophie und jüdischen Theologie, welche zu Combinationsversuchen reizen mußten. Der naiven Naturvergötterung, wie sie in der volksthümlichen Mythologie und in der anfänglichen Naturphilosophie der Griechen geherrscht, hatte die Philosophie Plato's den strengen Gegensatz der Ideenwelt und Erscheinungswelt entgegengestellt, die Gottheit war als die höchste Idee über alle Berührung des sinnlichen und endlichen Daseins in eine überweltliche Erhabenheit entrückt, die zwar der Reinheit und Würde der Gottesidee günstig war, aber auch eine Kluft zwischen Unendlichem und Endlichem setzte, bei welcher ebensowohl das philosophische Bedürfniß nach Erklärung der Welt wie das religiöse nach Gemeinschaft mit der Gottheit unbefriedigt, überdieß der mythologische Volksglaube ganz unerklärt blieb. Diesem Mangel kam die stoische Philosophie entgegen mit der pantheistischen Lehre von der immanenten göttlichen Vernunft, welche zugleich wirkende Kraft ist und in den Kräften des Natur- und Menschenlebens ihre besonderen Erscheinungsformen hat, auf welche auch die Götter des Volksglaubens zurückzuführen sind. Es lag nahe genug, diese stoische Immanenz und lebendige Allgegenwart des göttlichen Logos mit der platonischen Transscendenz und erhabenen Reinheit des höchsten Wesens in der Art zu verknüpfen, daß jener diesem als Mittelwesen und ausführendes Werkzeug untergeordnet wurde — eine Kombination, zu welcher sich auch wirklich schon vor Philo Ansätze bei einzelnen griechischen Philosophen finden.

Ein ähnliches Bedürfniß nach Vermittelung der immer weiter werdenden Kluft zwischen Gott und der Welt hatte sich aber auch auf jüdischer Seite schon seit lange her bemerklich gemacht. Der naive Anthropomorphismus der altprophetischen Gottesidee, welcher

kein Arg daran fand, Gott unmittelbar persönlich in der Welt handeln und sogar sichtbar erscheinen zu lassen, war schon längst einem geläuterten Denken anstößig geworden; wo die älteren Schriften Gott selbst redend, handelnd, erscheinend einführten, hatten die jüngeren parallelen Erzählungen und noch mehr die alexandrinische Uebersetzung des A. Testaments und die jüdischen Kommentare überall den anstößigen Anthropomorphismus dadurch zu entfernen gesucht, daß sie an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit selbst eine Erscheinungsform derselben setzten: den Engel oder die Herrlichkeit oder die Gegenwart (Schechina) oder die Stimme Gottes. Insbesondere aber jene drei Begriffe, in welchen von jeher die lebendige Wirksamkeit und innerweltliche Offenbarung Gottes ausgedrückt worden war: Geist, Wort und Weisheit schienen dem späteren Judenthum vorzugsweise geeignet, die Mittlerrolle zwischen dem überweltlichen Gott und der Welt zu übernehmen. Der Geist Gottes schwebte nach der Schöpfungsgeschichte brütend und lebenweckend über den Wassern des Chaos; derselbe Geist, von Gott gesandt, belebte die Propheten und andere Gottesmänner zu ihrer Berufserfüllung. Ebenso war aber auch das Wort, als Ausdruck des göttlichen Willens, das Mittel seines Schaffens; „der Himmel ist durch Jahves Wort gemacht und all' sein Heer durch den Geist seines Mundes", sagt der Psalmist (33, 6). Und sofern das göttliche Wort im Munde der Propheten, seiner Organe, sich als eine wirksame Macht bald des strafenden Gerichts bald des heilenden Trostes erwies, so konnte Deuterojesaia Gott sprechen lassen (55, 11): „Das Wort, das aus meinem Munde geht, kehret nicht leer zu mir zurück, sondern vollbringt, was mir gefällt, und richtet aus, wozu ich es gesandt". Das Wort erscheint hier wie ein selbständiger von Gott ausgehender Bote, der seinen Willen ausrichtet; doch geht dies über die poetische Personifikation noch nicht hinaus. Anders war dieß aber beim Begriff der Weisheit. Vergleicht man die Stellen Hiob 28, 25 ff. Proverb. 8, Sirach 24, Weisheit 7, 22 ff., so kann man schrittweise verfolgen, wie die anfangs poetische Personifikation der Weisheit in eigentliche Hypostasirung überging, wodurch jene zu einem Gott und Welt vermittelnden Organ seiner Schöpfungs- und Offenbarungsthätigkeit wurde. — Es war das gleiche Bedürfniß, die Transscendenz einer abstrakt gedachten Gottesidee mit dem religiösen Bedürfniß nach

lebendiger Nähe des Göttlichen auszugleichen, was in der jüdischen Theologie wie in der griechischen Philosophie zu der Vorstellung von Mittelwesen führte, welchen freilich insofern überall nur eine schwankende und fließende Subsistenz zukommen konnte, als sie bloße Gebilde der Abstraktion ohne Rückhalt an historischer Realität blieben.

Wo zwei von einander unabhängig entsprungene Gedankenströmungen so deutlich nach derselben Richtung konvergiren, da kann ihr Zusammenfließen in einen einzigen Strom nur eine Frage der Zeit sein. Philo's That war nur dieß, daß er die konvergirenden Ströme vollends in das gemeinsame Bett leitete, indem er für die verwandten Anschauungen die passende begriffliche Form fand. Vor Allem verknüpfte sich ihm die Transscendenz des jüdischen Theismus mit der Transscendenz der platonischen Idee zu jener abstrakt-dualistischen Auffassung des göttlichen Wesens, die dasselbe von allen Bestimmungen entleert, um es dann doch wieder mit allen Vollkommenheiten auszufüllen. Gott ist nach ihm nicht nur nicht menschenähnlich, sondern überhaupt ohne Eigenschaften, daher auch durch keinen Namen eigentlich zu benennen und über allen Begriff erhaben. Man kann von ihm nicht wissen, was er ist, nur daß er ist und was er nicht ist. Er ist nicht räumlich, nicht zeitlich, nicht veränderlich, nicht bedürftig, schlechthin einfach, ja reiner als das Eins, besser als das Gute, schöner als das Schöne, seliger als das Selige. Er ist, der er ist; und dieß allein, das Sein schlechthin, kann als eigentliches Prädikat ihm zukommen, daher ihn Philo „das Seiende" oder „den Seienden" nennt. Als das alleinige wahrhafte Sein wird er mit dem All des Seienden einmal sogar geradezu identificirt, für gewöhnlich aber nur als die allwirkende Ursache von Allem bezeichnet; er ist das schlechthin wirksame Sein, welchem die Materie als das schlechthin Passive gegenübersteht. Zu dieser stoischen Bestimmung Gottes kommt hinzu das platonische Prädikat, daß Gott das höchste Gute und nur das Gute sei, das neidlos sich mittheile und nur in wohlthätigen Wirkungen sich offenbare, während das Uebel theils gar nicht, theils nur mittelbar von ihm herrühre. Aber eben diese Vollkommenheit Gottes schließt nun nach Philo seine unmittelbare Einwirkung auf die Welt aus, weil er dabei verunreinigt würde durch die Berührung mit der Materie, diesem wüsten, ver-

worrenen, veränderlichen, nichtigen Sein, welches Grund alles Schlechten in der Welt und im Menschen ist. Soll nun doch ein Wirken Gottes möglich sein — und daß es wirklich ist, bezeugt die Weltordnung wie das religiöse Bewußtsein und die heilige Ueberlieferung — so kann dieses nur vermittelt gedacht werden durch Mittelwesen oder „dienende Kräfte", durch welche der höchste Wille in der Welt sich verwirklicht. Philo nennt dieselben theils nach Plato die Ideen, sofern sie die intelligiblen Urbilder der wirklichen Welt sind, theils nach den Stoikern die Kräfte oder Besonderungen der allgemeinen Weltvernunft (λόγοι), theils nach dem alten Testament die Engel und Diener Gottes. Wie fließend die in letzterer Bezeichnung liegende Personifikation ist, geht schon daraus hervor, daß diese Vielheit auch wieder zur Einheit sich zusammenfaßt in dem Einen L o g o s.

In diesem Begriff, dem Angelpunkt seines Systems, verbinden sich für Philo die jüdischen Vorstellungen von der „Weisheit" und dem „Worte Gottes" mit dem stoischen Begriff der immanenten Weltvernunft. Ganz wie der heraklitisch-stoische Logos, so ist der philonische das die Welt durch fortgehende Scheidung und Verknüpfung der Gegensätze bildende und erhaltende Prinzip, und er heißt insofern bald der Scheider, bald das Band, Fessel, Gesetz, Nothwendigkeit des All oder der das All Erfüllende, Durchdringende, Zusammenhaltende, Ordnende und Lenkende. Er unterscheidet sich aber vom stoischen Logos dadurch, daß er weder mit Gott noch mit der Materie identisch, sondern das Vermittelnde zwischen beiden ist. Nach seinem Verhältniß zu Gott ist der Logos „der älteste oder erstgeborene Sohn Gottes", während die Welt der jüngere Sohn ist, als solcher auch „das Bild Gottes" und „der zweite Gott"; sein Hervorgehen aus Gott, ob als zeitliches und in welcher Art und Weise zu denken, wird aus Philos Aeußerungen nicht klar; nur seine Unterschiedenheit und völlige Abhängigkeit von Gott, der auch für ihn Grund seiner Existenz ist, wird bestimmt behauptet. Als Abbild Gottes ist er ferner das Urbild der Welt, insbesondere das Urbild des Menschen, daher er auch selber „der urbildliche Mensch" oder der eine Mensch heißt, dessen Söhne wir Alle seien. Aber er ist nicht bloß das ruhende Urbild, sondern auch zugleich die wirksame Kraft, schaffende Vernunft, ordnender Bildner und Lenker der

Welt, aber nicht als selbständiges Urwesen, sondern nur als dienendes Werkzeug des Gottes, der allein im ursprünglichen und eigentlichen Sinn „der Gott" heißen kann. So steht er in der Mitte zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem, beides scheidend und zugleich verbindend. Vermöge dieser seiner metaphysischen Mittelstellung eignet er sich nun aber auch vorzüglich zum religiösen Mittler zwischen Gott und Menschheit. Er ist einerseits das Werkzeug der göttlichen Offenbarung und heißt als solches Diener, Gesandter und Stellvertreter, Dolmetscher Gottes, Erzengel; andererseits aber ist er ebenso auch Vertreter der Menschen vor Gott und heißt als solcher Hohepriester, Fürsprecher, Anwalt (Paraklet), Mittler; zwischen Gott und die Kreatur in die Mitte tretend, verbürgt er beiden Theilen den Bestand der Weltordnung. Insbesondere aber ist er der Mittler der geschichtlichen Offenbarung Gottes an Israel und Vertreter dieses Volkes beim Bundesgott; er war das eigentliche Subjekt der Theophanieen in der heiligen Geschichte, er war es insbesondere, der sich dem Moses offenbarte und ihm das Gesetz, den Inbegriff aller göttlichen Wahrheit, gab, in dessen geschriebenem Wort der Logos selber gleichsam seine bleibende Inkarnation hat. Aber auch außerhalb der positiven Offenbarungssphäre ist der Logos das allgemeine Offenbarungsprinzip, das erleuchtend, strafend, erziehend, befreiend, heilend und belebend in den Seelen der Menschen wirkt. Von ihm, als dem absoluten Weltgesetz, fließt alle sittliche Gesetzgebung und Erkenntniß des Guten; von ihm, als unserem schöpferischen Urbild, kommt allein auch die Kraft der Seele zum Guten und zur Ueberwindung der Sinnlichkeit; nur wo er in den Seelen wohnt, sich ihnen als wahrhaftes Brod, himmlisches Manna und Trank mittheilt, nur da ist's möglich, von der allgemeinen Sündhaftigkeit, die allem Materiellen anhaftet, frei und gesund zu werden, den Heimweg aus der Fremde unserer Erdenwelt zur oberen Heimath der unsinnlichen Gottesstadt zu finden. Insofern heißt der Logos bei Philo auch der Lehrer, Steuermann, Führer, Arzt, Mahner, das Brod und Manna, der Weinschenke der Menschenseele.

Auch die philonische Lehre vom Menschen verbindet mit biblischer Tradition platonische Spekulation und stoische Moral. Mit Plato läßt auch Philo die Seelen aus einer höheren Welt herabsinken in den irdischen Leib, in dessen Banden sie sich gefangen und ihrem

wahren Wesen entfremdet fühlen; die Materie und also auch der materielle Leib ist Grund und Sitz alles Bösen, alles Irrthums und alles Unheils; die Erlösung von ihm also, die Erhebung über das Sinnliche zur Gemeinschaft und Anschauung Gottes ist die wahre Bestimmung des Menschen. — Mit der biblischen Schöpfungsgeschichte suchte Philo diese Theorie dadurch zu vermitteln, daß er in den zwei Schöpfungserzählungen (1 Mos. 1 u. 2) die Schöpfung eines doppelten Menschen angedeutet fand: eines idealen himmlischen, körper- und geschlechtslosen, welcher das unmittelbare Ebenbild des Logos oder auch dieser selber ist und sich zum irdischen Menschen wie das vollkommene ganze Urbild zum unvollkommenen und beschränkten Abbild verhält. Der irdische Mensch ist dann zwar nach dem Bilde des himmlischen geschaffen und hat auch einen gewissen Antheil an dessen vernünftigem Wesen, worauf seine Fähigkeit der Gotteserkenntniß und der Freiheit beruht; aber durch die Verbindung jenes himmlischen mit dem irdischen Stoff ist er ein aus Gut und Böse gemischtes, zwischen Engel und Thier in der Mitte stehendes Wesen geworden. — Endlich unterscheidet Philo unter den Menschen auch noch zweierlei Arten: Solche, deren Seele von unten, aus dem allgemeinen Naturleben herstammt, und die daher im Fleisch leben und dem Verderben verfallen, und Solche, in deren Seele von oben herab göttlicher Geist eingehaucht ist, und welche daher im Geiste oder der Vernunft gemäß leben. Es verbindet sich hierin der alttestamentliche Gegensatz von Gottlosen und Gerechten mit dem stoischen der Thoren und Weisen, was um so näher lag, als auch schon in den jüdischen „Weisheitsbüchern" der Fromme immer als der wahre Weise dargestellt war. Auch im Einzelnen entspricht das Bild, welches Philo vom Weisen entwirft, von seiner Sündlosigkeit und Irrthumslosigkeit, seiner Selbstgenügsamkeit und Freiheit, von seiner priesterlichen Reinheit, königlichen Herrschaftswürde und göttlichen Seligkeit, durchweg dem stoischen Ideal des „Weisen". — Gleichwohl weicht der jüdische Philosoph in gewissen charakteristischen Zügen von seinem stoischen Vorbild ab. Hatte die stoische Ethik, namentlich in ihrer älteren Form, den Weisen ganz auf sich selbst gestellt und durch eigene Kraft des vernünftigen Willens zu seiner sittlichen Höhe sich erheben lassen, so ist dagegen Philo viel zu tief von der menschlichen Schwachheit und allgemeinen angeborenen Sünd-

haftigkeit durchdrungen, als daß er eine Erhebung und Erlösung des Menschen aus eigener Kraft für möglich hielte. Sie kann nur Wirkung sein der göttlichen Gnade, welcher sich der Mensch in frommem Vertrauen hinzugeben hat. So wird die platonisch-stoische Ethik bei Philo (wie auch bei den Neupythagoräern, den späteren Stoikern und besonders bei den Neuplatonikern) zur religiösen Heilslehre, welche den Weg zeigt, wie der Mensch unter der erleuchtenden und belebenden Einwirkung des göttlichen Logos durchs Wissen und asketische Thun zum Glauben und Schauen, zuletzt zur mystisch-ekstatischen Vereinigung mit Gott komme, worin er aus einem Sohn des Logos zu einem Sohn Gottes geworden, der göttlichen Natur so unmittelbar, wie der Logos selber, theilhaftig sein wird.

Sofern nun aber der Logos, welcher der Führer auf dem Heilsweg für jede Seele ist, sich in der Heilsgeschichte Israels vorbildlich geoffenbart hat, so bekommt die Ethik Philos zuletzt ihre positive Grundlage an der religiösen Tradition Israels. Die Frage nach der Wirklichkeit des Weisen, welche in der stoischen Schule stets problematisch geblieben ist, bekommt ihre Lösung aus dem Glauben der jüdischen Gemeinde; das schwankende und in seiner Abstraktheit wirkungslose Idealbild des vollkommenen Menschen verkörpert sich für die religiöse Anschauung in den bekannten und geliebten Gestalten der heiligen Geschichte und Tradition, vor allen in der Person des M o s e s. Auf ihn werden alle Prädikate des Logos und sogar dessen Name in einer Weise übertragen, die nahe genug an die Vorstellung einer Inkarnation anstreift. Moses ist der sündlose „Mittler und Versöhner, Erlöser und Fürbitter" für sein Volk, Prophet, Priester und König in einer Person, Vorbild für alle Seelen, Führer und Heiland der Menschheit, Freund Gottes und göttlicher Natur theilhaftig. Philos Schrift: „Das Leben Mosis" ist das „alexandrinische Evangelium, worin der israelitische Gesetzgeber verherrlicht wird als der jüdisch-philosophische Weltheiland" (Thoma) — ein Pendant zu Platos Idealbild des Sokrates und zur johanneischen Verklärung des synoptischen Jesus. Gleichwohl ist das geschichtliche Idealbild des Moses für Philo noch nicht die erschöpfende und letzte Offenbarung des Logos, sondern er erwartet noch eine höhere Offenbarung desselben in einer übermenschlichen Erscheinung, welche einst in sichtbarer und allgemein wahrnehmbarer Gestalt er-

folgen soll, um Israels Hoffnung zu erfüllen und mit dem Sieg der auserwählten Nation über alle Völker zugleich die wahre Religion des Einen Gottes zur allgemeinen Herrschaft zu bringen.

So ist Philo der letzte messianische Prophet Israels, der alexandrinische Täufer Johannes, der dem Evangelisten Johannes die Hand reicht. Die Offenbarung des göttlichen Logos in menschlich-idealer Persönlichkeit, die er als Philosoph im Geiste geschaut und als Jude von der Zukunft gehofft hat, sie war inzwischen schon in einem Winkel Galiläas zur Wirklichkeit geworden in einer Persönlichkeit, deren reale Wirkungen über die Ideale der Pilosophen wie der Propheten weit hinausgehen sollten.

Ehe wir aber zu dieser religiösen Neubildung übergehen, müssen wir noch einen Blick werfen auf jene weltgeschichtliche Episode, in welcher der Semitismus einen letzten energischen Reaktionsversuch gegen seine christliche Ueberwindung gemacht hat: auf den **Islam**. Sein Stifter **Mohammed** (oder Mahomet, 571—632 p. C.) war eine echtsemitische Natur von lebhafter Religiosität, energischem Willen und klugem Verstand, aber von sehr beschränktem Gedankenkreis und von nicht sehr zarter sittlicher Empfindung, daher um so mehr mit koncentrirter Kraft und skrupelloser Rücksichtslosigkeit seine einmal ergriffenen Zwecke durchzusetzen geeignet. Im Verkehr mit Juden und Christen hatte er die Ueberzeugung von der Wahrheit des Monotheismus und von der Verwerflichkeit der heidnischen Vielgötterei gewonnen, welche bei seinen arabischen Landsleuten officiell wenigstens noch herrschte, wenn auch bei Einzelnen vielfach mit Skepsis durchsetzt. Unter mannigfachen inneren Kämpfen, die sich auch in ekstatisch-visionären Bewußtseinszuständen äußerten, ward ihm dann zur Gewißheit, daß er zum Propheten des einigen Gottes Allah berufen sei, zunächst für das arabische Volk, auf welches anfangs sein Blick allein gerichtet war; mit den wachsenden Erfolgen aber dehnte er seinen Missionskreis auch auf andere Völker aus und erklärte ausdrücklich, daß er gesendet sei an alle Menschen. Die äußere Geschichte seiner Erfolge, bei welchen schon frühe das Glück der Waffen eine entscheidende Rolle spielte, geht uns in diesem Zusammenhang nicht näher an.

Die Sprüche Mohammeds waren anfangs nur mündlich fort-

gepflanzt worden, erst gegen Ende der ersten Generation seiner Gemeinde begann man sie schriftlich zu fixiren; um der Willkür der anfangs von einander vielfach abweichenden Spruch-Sammlungen zu steuern, ließ der dritte Kalif Othman durch Mohammeds Sekretär Zaid eine officielle Redaktion veranstalten, woraus das heilige „Buch" des Islam, der Koran hervorging. Der Styl dieses Buches ist durchweg gereimte Prosa, bei den Sprüchen aus älterer Zeit noch prägnant nach Art der antiken Orakelsprüche, bald aber mehr und mehr umschweifig, voll künstlicher Rhetorik und zahlloser Wiederholungen, welche ebenso Mangel an produktiver Originalität wie an Geschmack verrathen. Das hinderte natürlich nicht, daß doch dieses Buch den Gläubigen des Islam für das galt, wofür es sich selber ausgab: für ein unmittelbar von Gott stammendes „Wort Gottes", welches von Ewigkeit her als „ungeschaffenes Wort" in einem himmlischen Urtext präexistirt habe und von dem Engel Gabriel dem Mohammed geoffenbart worden sei. Neben dem Koran steht als zweite Glaubensregel des Islam die Ueberlieferung, Sonna. Sie enthält ausführliche Bestimmungen über alle möglichen Aeußerlichkeiten des Ceremoniels, des bürgerlichen und häuslichen Lebens, welche alle auf Aussprüche Mohammeds zurückgeführt werden, vielfach ohne Grund. Außerdem enthält die Tradition eine Menge von Wunderlegenden, deren der Koran noch keine hatte, da Mohammed sie ausdrücklich verwarf und nur auf die großen Wunder Gottes in der Natur hinwies. Auch das Hauptwunder der Tradition, das sie zum abenteuerlichsten Märchen ausspann: die Entrückung des Mohammed auf dem Wunderpferd Borak nach Jerusalem und in den Himmel, ist im Koran noch bloß als visionäres Traumerlebniß, nicht als äußerer Vorgang, erzählt.

Der Islam zählt fünf Grundpfeiler auf, welche in der Lehre Mohammeds selber gelegt seien: 1) den Glauben an die zwei großen Dogmen von Gott und seinem Propheten, 2) Gebet, 3) Fasten, 4) Almosengeben und 5) Pilgerfahrt nach Mecka — dieß alles in genau vorgeschriebenem Ceremoniel, welches um so kleinlicher und ausführlicher wurde, je einfacher und dürftiger die lehrhafte Ausprägung dieser Religion im Dogma blieb. Das Grunddogma derselben ist die Einheit Gottes. Ueber das Wesen Gottes aber hat Mohammed weder tief noch rein gedacht; er blieb bei einem naiven

und massiven Anthropomorphismus und Anthropopathismus stehen: Gott ist ein unbeschränkter allmächtiger Herrscher, furchtbar in seinem Zorn, willkürlich im Belohnen und Bestrafen, sein Wille unbegreiflich und unwiderstehlich; er fordert vom Menschen sklavische Unterwerfung, ohne daß man damit seiner Gnade schon ganz sicher wäre. Diese allbestimmende Freiheit des Herrscherwillens Gottes drückte Mohammed theilweise, doch ohne strenge Konsequenz, in der Form der unbedingten Vorherbestimmung aus. Auch unmoralische Züge, wie Rachsucht und Hinterlist, die freilich zu dem orientalischen Herrschertypus fast unvermeidlich zu gehören scheinen, trug Mohammed kein Bedenken auf Gott zu übertragen. — Dieser düsteren Ansicht von der Gottheit entspricht eine ziemlich pessimistische Schätzung der Welt; sie wird mit einem Düngerhaufen voll verwesender Gebeine verglichen, ihr Elend ist so groß, daß es nur noch durch die Martern der Hölle übertroffen werden kann. Damit war der Grund gelegt zu dem finstern Asketismus, in welchem die Heiligen des Islam bald mit denen des Buddhismus und des Christenthums wetteiferten. So grauenvoll aber die Hölle, so lustig wird der Himmel beschrieben; in dem sinnlichen Bild der Paradiesesfreuden spiegelt sich jene üppige Sinnlichkeit, deren Verbindung mit düsterer Weltverachtung im Semitismus so häufig und charakteristisch ist.

Zu allen Zeiten hat Gott seinen Willen, jedesmal nach den Umständen verschieden, geoffenbart durch seine Propheten, deren Gesammtzahl bis auf 124000 geschätzt wird. Aber die hervorragendsten unter ihnen sind nach dem Koran die Sechse: Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammed, dieser als der Letzte zugleich der Größte von Allen. Die Art der Offenbarung wird verschieden vorgestellt, am häufigsten als Ueberbringung einer göttlichen Weisung durch den Engel Gabriel, theilweise auch als Unterricht, welchen der Prophet mittelst leibhaftiger Entrückung in den Himmel bei Gott direkt erhält. Immer also jedenfalls ganz grob äußerlich supranaturalistisch, wie es in der Bibel zwar nirgends, wohl aber in der Dogmatik des Talmud ebenfalls geschieht. — Die Anerkennung Jesu als Propheten hinderte Mohammed keineswegs an der Verwerfung des Christenthums, welches er als Verfälschung der wahren Lehre Jesu bezeichnete; besonders anstößig war ihm die Lehre von der Gottessohnschaft Jesu, welche schon darum eine offen-

bare Lüge sei, weil ja gewiß sei, daß Gott keine Frau habe! Bemerkenswerth ist auch die Meinung Mohammeds, daß Jesus nicht wirklich gekreuzigt worden sei, sondern an seiner Stelle ein ihm ähnlicher Mensch, ihn selber aber habe Gott vermöge seiner Macht und Weisheit, welche den schmählichen Tod seines Gesandten nicht zugeben konnte, zu sich genommen — eine für diese Religionsstufe höchst charakteristische Reflexion, die übrigens ihren äußeren Anlaß ohne Zweifel an ähnlichen gnostischen Legenden hatte. Im Uebrigen werden die Wunder Jesu, auch die übernatürliche Geburt und Himmelfahrt, zudem manche apokryphische Legenden des Urchristenthums im Koran erwähnt. Daß dennoch Jesus nur der Letzte unter den Vorläufern Mohammeds gewesen sei, wird im Koran als selbstverständlich vorausgesetzt und auf die neutestamentlichen Weissagungen der Parusie und Geistessendung gestützt, wobei muselmännische Theologen sogar direkt in dem Paraklet den Mohammed geweissagt finden, indem sie das Wort παράκλητος in περίκλυτος d. h. der Ruhmvolle verwandeln.

Originell ist an der Lehre des Koran außer der Behauptung der Sendung Mohammeds eigentlich gar nichts. Es mag indessen wohl sein, daß eben dieser Mangel an Originalität und diese Dürftigkeit an tieferen religiösen Ideen der Verbreitung des Islam günstig gewesen ist. Der gründliche Kenner des Islam, Dozy, hat über diese Religion das Urtheil gefällt, daß sie die am wenigsten originelle, die prosaischste und monotonste Religion sei, die es gibt, und zugleich die am wenigsten veränderungs- und entwicklungsfähige; er erklärt dieß daraus, daß sie auf einem Buch beruht, welches zum größten Theil aus Aussprüchen und Geboten des Stifters selbst besteht, „so daß hier Glaube, Sitte und Recht von Anfang fest geregelt ist durch die individuelle Denkweise eines einzigen, dazu engbegrenzten Mannes". So richtig dieß sein mag, so wird man doch auf der andern Seite zugestehen müssen, daß nicht bloß die Entstehung des Islam ohne diese eigenartige „engbegrenzte" und energisch gebietende Persönlichkeit Mohammeds nicht denkbar wäre, sondern daß auch für die Verbreitung und Erhaltung dieser Religion die Verehrung der Person des Propheten und der an ihn sich anschließenden „Heiligen" ein äußerst wichtiges Moment war. Bedenkt man, daß die Verehrung heiliger menschlicher Persönlichkeiten der einzige gemeinsame Punkt

in den drei sonst so weit auseinandergehenden Weltreligionen des Islam, des Christenthums und des Buddhismus ist, so kann man sich der Vermuthung kaum erwehren, daß eben in dieser pietätsvollen Verehrung menschlicher Ideale als der anschaulichen Vorbilder und Stützpunkte des religiösen Lebens und Strebens der Gemeinde die specifische Expansivkraft dieser Religionen vorzugsweise beruhe. Jedenfalls verdient dieser Punkt, wie mir scheint, mehr Beachtung, als er bisher gefunden hat.

Uebrigens ist der Islam doch nicht ganz in demselben Sinn, wie Christenthum und Buddhismus, als universalistische Weltreligion zu bezeichnen. So wenig seinem Stifter die Absicht universeller Ausbreitung seiner Religion fehlte, so sehr fehlte ihm doch der wirklich universell-humane Geist; er blieb auch als Religionsstifter doch ganz Araber und zwang demgemäß seiner Religionsgemeinde Formen des Denkens und des Lebens auf, welche wohl dem arabischen Volksgenius ganz entsprechen mochten, für alle andern Volksangehörigen aber nur als drückendes Joch und als hemmende, alle gesunde Lebensentwicklung unterbindende Fessel fühlbar werden konnten*). Schon die dem Islam gewöhnliche Verbreitung durch Waffengewalt ist bezeichnend dafür, daß wir hier nicht eine die Volksschranken durch geistige Universalität *innerlich* überwindende Menschheitsreligion vor uns haben, sondern im Grunde nur die Durchführung der echtsemitischen Idee der politischen Theokratie, in welcher das herrschende Gottesvolk die andern Völker mit Gewalt zu seinen Vasallen macht. Man könnte insofern den Islam geradezu als das in's Arabische übersetzte jüdische Messiasreich bezeichnen. Je größer nun der Unterschied des christlichen Gottesreichs von der moslemischen Theokratie ist, desto höher wird man jene geistigen Kräfte schätzen müssen, welche die Umwandlung der jüdischen Messiasreichsidee in das christliche Gottesreich zuwegegebracht haben.

Diese Beurtheilung des Islam findet nicht sowohl eine Widerlegung als vielmehr eine Bestätigung durch die Wahrnehmung jener fortschrittlichen Bewegungen, welche die Geschichte des Islam in Persien aufweist. Denn es waren eben fremdartige, indogermanische Einflüsse, welche der Islam auf diesem Boden erfuhr und aus wel-

---

*) Vgl. *Kuenen*, Volksreligion und Weltreligion, S. 30 ff.

chen sich eigenthümliche religiöse Richtungen entwickelten, welche indeß die moslemische Orthodoxie stets als Abweichungen, als Häresen erkannt und daher bald auch mehr oder weniger entschieden ausgestoßen hat. Die bedeutendste unter ihnen war die Härese der Mutaziliten oder Freidenker, welche mit den Waffen der griechischen Philosophie für einen reineren Gottesbegriff, für die Freiheit des menschlichen Willens und für die Kreatürlichkeit des Koran, worunter sie zugleich seine Irrthumsfähigkeit verstanden, eintraten. Die Orthodoxie fand es zwar meist am bequemsten, diese Rationalisten durch den weltlichen Arm der Kalifen unschädlich machen zu lassen, doch bildete sich im Kampfe mit ihren Argumenten auch eine apologetische Theologie aus, vorzüglich durch den gewandten Dogmatiker Al-Ashari († 941), der seine in der Schule der Ketzer gelernte Dialektik zur Vertheidigung einer, freilich sehr vermittelungs-theologisch abgeschwächten, Orthodoxie verwerthete. So entschied er z. B. in der Prädestinationskontroverse echt semipelagianisch: das Wollen sei des Menschen, das Vollbringen aber Gottes; oder über die Sündlosigkeit des Propheten: die Möglichkeit des Sündigens habe er zwar gehabt, zur Wirklichkeit desselben aber habe es göttliche Bewahrung im Bunde mit des Propheten eigenem Verdienst nicht kommen lassen. Indessen war es nicht etwa die Feinheit dieser apologetischen Dialektik, welcher die Rationalisten erlagen; der Fels, an dem sie scheiterten, war vielmehr der damals schon oder eigentlich von Anfang feststehende Charakter des Islam überhaupt. „Nicht in dem Gott der Motaziliten, dessen Wesen die Gerechtigkeit ist, sondern in dem der Orthodoxie, dem allmächtigen, an kein anderes Gesetz als das seiner Willkür gebundenen, erkannte die große Masse ihren und Mohammeds Allah. Leider hatte sie nicht Unrecht." (Kuenen.)

Eine andere nicht minder interessante Eigenthümlichkeit des persischen Islam war der Sufismus, eine mystisch-spekulative Richtung von theilweise inniger Religiosität und hohem Idealismus, die doch zum Theil auch in süßliche und sinnliche Tändelei ausartete. Daß sie kein echtes Produkt des Islam war, ist gewiß, wenn es auch dahingestellt bleiben muß, welchen Einflüssen sie entstammte, ob brahmanischen oder buddhistischen oder vielleicht neuplatonischen? (Denn Plotin wurde von den moslemischen Gelehrten eifrig kommentirt.) Nach der Theorie des Sufismus ist die Welt eine stete Emanation

aus Gott und Rückströmung in Gott. Die Seele des Menschen insbesondere ist ein Theil des göttlichen Wesens und ihre Bestimmung die Einigung mit Gott, welche sich durch drei Stufen vollzieht. Auf der ersten oder der Gesetzesstufe hält man Gott noch für den Jenseitigen, der äußerlichen Dienst durch traditionelle Ceremonien verlange. Auf der zweiten geht die Erkenntniß auf, daß der äußerliche Kultus nur für die Menge nöthig, für die Wissenden aber ohne Werth und seine materiellen Werke mit den spirituellen d. h. mit der asketischen Ertödtung der Sinne und Triebe zu vertauschen seien. Durch fortgesetzte Concentration der Gedanken gelangt man dann in den Zustand des Enthusiasmus oder der Entzückung, dessen öfteres Wiederkehren und Stehendwerden zur dritten Stufe führt, dem Grad der Gewißheit, wo man Gott nicht mehr außer sich sucht, weder durch kultische noch durch asketische Werke, sondern wo man Gott in sich hat und weiß, wo eben damit auch die Unterschiede der positiven Religionen wegfallen oder ihre Bedeutung verlieren gegenüber der in allen gleichen höheren Erkenntniß der einen Wahrheit. — Daß derartige Theorien, wie sie besonders innig und anmuthend der bekannteste unter den Sufis, Dschelaleddin Rumi († 1252) ausgesprochen hat, von dem starr deistischen und positivistischen Charakter des echten Islam himmelweit abliegen, liegt auf der Hand. Konnten sie dennoch in ihm Eingang finden, so beweist das nur, daß der Islam, im Gefühl seiner Armuth an mystischer Wärme und spekulativer Tiefe, bei fremden Schätzen das ihm Fehlende zu entlehnen sich gedrungen fühlte.

---

4. Hauptstück.

Die Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Christenthum.

Die Entstehung des Christenthums ist die That Jesu von Nazareth, aus seinem religiösen Selbstbewußtsein, seinem Lebenswerk und Todesgeschick ist die Weltreligion der Erlösung auf monotheistischem Grunde entsprungen. Das schließt aber nicht aus, son-

dern setzt vielmehr voraus, daß das Christenthum vielfach vorbereitet war; denn der Geist des Einzelnen wird überall nur da zum Gemeingut der Welt, wo die Welt ihm reife Empfänglichkeit und sympathisches Verständniß entgegenbringt, wo sie im Genius des Einen das lösende Wort erkennt für das Räthsel der Zeit, um welches das Suchen und Sehnen der Vielen sich längst bemüht hatte.

Es war die allgemeine Noth der Zeit, der Schmerz über die entgötterte Welt, über die gefallene Herrlichkeit der Nationalstaaten, über die entweihte Würde der Kunst und Dichtung, über die gebrochene Zuversicht des antiken, auf selbstbewußte Kraft pochenden Menschengeistes: dieser tiefe und allgemeine Schmerz war es, was die Frage nach Erlösung und Heilung auf Aller Lippen treten ließ. Und dieser negativen Vorbereitung ging die positive Ahnung zur Seite. Nach dem Orient, der Heimath des kraftvollen Gottesbewußtseins, wandten sich die Blicke Roms und Griechenlands. Je mehr der bunte Götterhimmel eines Homer vor dem furchtbaren Gott der Erde, vor dem römischen Cäsar, der den Jupiter Capitolinus ablöste, erblaßt war, desto sehnsüchtiger wandte sich das weltmüde Auge dem Einen Gott des Himmels zu, von welchem das jüdische Volk uralte Kunde besaß und von welchem die Synagoge in allen Städten der Welt Zeugniß gab. Und wie nahe stimmte dieses Zeugniß mit dem Besten von dem überein, was in den Schulen der Weisen gelehrt wurde! Seit Sokrates die Erkenntniß des eigenen Selbst zum Anfang der Weisheit gemacht hatte, vollzog sich im Denken und Fühlen der Besten immer bestimmter die Abkehr von der äußeren Welt und die Einkehr in die innere, die ideale Welt des Geistes. Ein Plato sah in der Außenwelt nur die wesenlose Erscheinung, in welcher des Menschen wahre Heimath und höchstes Gut nicht liegen könne; er hielt für unsere Bestimmung, so rasch wie möglich von hier nach droben zu flüchten, um in der Verähnlichung und Verbindung mit dem Gott, der die reine Güte sei, vom Kerker der Sinne los zu werden. Auch die Stoiker suchten das Heil in der Loslösung des Gemüths von der äußeren Welt und ihren wechselnden Geschicken, in der unerschütterlichen Seelenruhe des mit sich selbst einigen Geistes, und immer bestimmter fühlten sie, daß der Mensch diese innere Einheit und Freiheit nicht in der stolzen Selbstgenügsamkeit, sondern nur in demüthig-frommer Hingabe an den allwaltenden Weltgeist, dessen

Ausfluß und Abbild er selber sei, zu finden und festzuhalten vermöge. Aber dieses Ideal des in Gott starken Weisen — wo ist es wirklich? und kann es überhaupt wirklich werden bei der Schwachheit und Blindheit der Menschen? Welche Wege führen aus dieser Welt des Irrthums und der Schwäche zur Idealwelt der Wahrheit und Freiheit? In dieser Frage trafen Platoniker, Stoiker und Neupythagoräer einheitlich zusammen und die verschiedenen Lösungsversuche bewiesen nur die allgemeine Rathlosigkeit der Fragenden. Die Weisheit des Alterthums hat so bis hart an die Schwelle der neuen Religion geführt, aber die Schwelle zu überschreiten vermochte nicht der Weise der Schule, sondern der religiöse Prophet Israels.

Auch in Israel war ihm der Boden bereitet. Die beiden Ideen, welche hier immer die Angelpunkte des religiösen Bewußtseins gebildet hatten: die Idee des Gottesreiches, seiner vollendeten Verwirklichung in herrlicher Heilszeit, und die Idee der Gerechtigkeit als der gottgeforderten Bedingung von jenem Hoffnungsziel, waren unter der Noth der Zeit so gewaltig, wie kaum je vorher, in den Herzen der Frommen neubelebt worden. Die Psalmen Salomos aus der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts geben Zeugniß davon, wie damals die tiefste Erniedrigung des Gottesvolks die alte prophetische Hoffnung auf die baldige Erhebung der Theokratie zu neuer höchster Herrlichkeit unter einem gottgesandten König wieder erweckt hat und wie diese Hoffnung den Eifer der Frommen um Herstellung eines gerechten Volkes stachelte. Aber dieser Eifer hatte zunächst nur den Erfolg, die Unerreichbarkeit des Gerechtigkeits- und des Reichsideals auf diesem Wege der äußeren pharisäischen Gesetzlichkeit immer peinlicher zur Empfindung zu bringen. Die dieses Treibens müde waren, zogen sich in die Wüste zurück, um in essäischer Beschaulichkeit den Frieden der Seele zu finden, ließen aber mit der Volksgemeinschaft zugleich die volksthümlichen Ideale fahren, an deren Stelle ihnen das Stillleben der Ordensbrüderschaft und die (unjüdische) Hoffnung auf das himmlische Jenseits trat; so hatten diese zwar den tieferen Ernst der Gesinnung und die größere Freiheit von nationaler Beschränktheit vor den Pharisäern voraus, entbehrten aber die Spannkraft ihres volksthümlichen Hoffens und Wirkens.

Eine Verbindung der besten Elemente damaliger Frömmigkeit, aber noch ganz innerhalb jüdischen Bodens, stellte Johannes der

Täufer dar. Mit den Essäern hat er den tiefen Ernst der sittlichen Gesinnung gemein, die Einsicht, daß es mit pharisäischem Satzungs- und Scheinwesen ebensowenig gethan sei, als mit der Berufung auf die jüdische Geburt und auf die Privilegien des Abrahamssamens, sondern daß ein gründlicher Bruch mit dem verderbten Zustand des ganzen Volks, eine allgemeine Sinnesänderung von nöthen sei, als deren Symbol ihm die Wassertaufe, eine volksthümliche Verallgemeinerung der essäischen Lustrationen, gedient hat. Aber mit diesem essäischen Gerechtigkeitsideal, mit der ernsten Forderung einer Reinigung des Sinnes und Lebens, verband Johannes das pharisäische Reichsideal, die lebhafte Hoffnung auf den nahen Anbruch des verheißenen Gottesreichs der Vollendungszeit, welches er in der Weise der Propheten als ein Reich der Frömmigkeit zwar, aber nicht minder auch der nationalen Erhebung und Herrlichkeit gedacht hat; für dieses nahende Reich sein Volk zu bereiten, war der Zweck seiner Bußpredigt. Aber so wichtig seine Wirksamkeit als Wegbahner für den Größeren nach ihm war, Johannes selber konnte das Neue nicht bringen; er ist noch ein alttestamentlicher Gesetzes- und Bußprediger in der Weise eines Elia oder Ezechiel, der wohl erschüttern, nicht aber die Herzen gewinnen und beleben konnte, der auch das nahe Himmelreich noch von der Seite des drohenden Gerichts, nicht des beglückenden Trostes erfaßte, und der in den Aeußerlichkeiten des Fastens, der Kasteiung und der Weltflucht noch immer halbwegs gefangen war.

Das Losungswort des Täufers: „Thut Buße, denn nahegekommen ist das Himmelreich" hat Jesus sich angeeignet und ist insofern in dessen Fußstapfen getreten. Wenn nun aber doch in Art und Erfolg seiner Wirksamkeit bald schon der tiefgehende Unterschied von Johannes sich kund gab, worin wird derselbe begründet gewesen sein? Daß Jesus als Galiläer dem Mittelpunkt des jüdischen Gesetzeswesens ferner stand, daß er nicht, wie Johannes, in der Wüste aufwuchs, sondern unter den Eindrücken eines frommen Elternhauses, einer munteren Bevölkerung und einer schönen Natur, und daß seine junge Seele schon ihre geistige Nahrung direkt aus dem Worte der Propheten, das er in der Synagoge kennen lernte, geschöpft hat, das waren gewiß sehr günstige Umstände zur Entwicklung des religiösen Genius: aber die Hauptsache bleibt eben doch immer der angeborene Genius selbst, der

in göttlichem Grunde wurzelnd für menschliche Augen immer etwas von unenthüllbarem Mysterium an sich hat. Auch Andere hatten in Hosea, Jeremia und Deuterojesaia, den Evangelisten des alten Bundes, gelesen von Gottes barmherziger Liebe, daß er seinem Sohn Israel ein gnädiger und vergebender Vater, ein Erlöser und Retter sein wolle, daß er seine Boten als Friedensprediger zum Trost, nicht zum Schrecken des gestraften und betrübten Volkes aussende, und daß er am liebsten wohne bei den zerschlagenen Herzen und gebeugten Geistern: dennoch blieb Gott den Andern der strenge Herr und strafende Richter, vor welchem sie in knechtischer Furcht erzitterten, und nur in Jesu Herzen fand das Wort vom Vater-Gott ein so mächtiges Echo, daß es zum beherrschenden Grundton seines ganzen religiösen Lebens ward. Warum das? Weil sein reines Herz eben auf diesen Ton vor allen anderen gestimmt war, weil er in seiner eigenen kindlichfrommen Liebesgesinnung das Abbild und das bestätigende Siegel dessen fand, was er in den Aussprüchen jener Propheten als Gottes höchstes Wesen geoffenbart erkannte. Es ist insofern ja freilich unbestreitbar richtig, daß Jesus keinen neuen Gottesbegriff gelehrt, keinen andern Gott gekannt hat, als den der Propheten; aber daß Jesus die Idee des Vater-Gottes, welche Andere vor ihm doch nur gelegentlich und bildweise und zwar meist für das Verhältniß Jahves zum Volk Israel gestreift hatten, als centrale Wahrheit in seinem persönlichen Empfinden erlebte und in diesem Lichte Welt und Menschenbestimmung überhaupt und seine eigene Lebensaufgabe insbesondere eigenartig erfaßte: das war allerdings die neue Thatsache, welche den Kern einer ganz neuen religiösen Welt in ihrer senfkornartigen Unscheinbarkeit geborgen hat. Die nächste und unmittelbare Consequenz dieses neuen Gottesgefühls (so nennen wir es richtiger als „Gottesbegriff") war nun ein neues Gerechtigkeitsideal; aus diesem ergab sich unter der Realdialektik der thatsächlichen Erfahrungen ein (theilweise) neues Reichsideal, mit welchem im Zusammenhang das messianische Selbstbewußtsein sich bildete. Auf diesem Wege können wir die religiöse Entwicklung Jesu — immer unter Voraussetzung des Mysteriums des angeborenen Genius — psychologisch wohl verstehen, während die herkömmliche Meinung, daß Jesus mit einer neuen Idee des Messiasreiches und einem fertigen messianischen Selbstbewußtsein auf-

getreten sei, von psychologischen und geschichtlichen Schwierigkeiten mehrfacher Art gedrückt ist.

Daß zum Gottesreich eine „bessere Gerechtigkeit" als die der Pharisäer nöthig sei, diesen Ausgangspunkt seiner Predigt hatte Jesus im Allgemeinen zwar mit Johannes gemein; aber dieser Gedanke bekam bei ihm dadurch sofort eine wesentlich andere Wendung, daß er ihn nicht aus dem Motiv der Furcht vor dem nahen Gerichtstag des strafenden Herrgotts ableitete, sondern aus dem Bewußtsein kindschaftlicher Verwandtschaft und damit gegebener Bestimmung zur Verähnlichung mit dem himmlischen Vater, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte. Ist das Wesen Gottes diese vollkommene schrankenlose Güte, die sich an allen Kreaturen über und ohne deren Verdienst und Würdigkeit aus dem bloßen freien Drang ihres Wesens überreich an Gnade erweist, und ist es unsere Bestimmung, ihm als unserem Vater an Vollkommenheit ähnlich zu werden: so folgt daraus, daß das Ideal der Gerechtigkeit in nichts anderem bestehen kann als in der vollen, rückhaltslosen Hingabe des ungetheilten Herzens an Gott, an die Schickungen und an die Aufgaben, die sein guter Wille uns zu tragen und zu lösen gibt. Der Vatergott der vollkommenen Liebe kann auch von seinem Kinde, dem Menschen, nicht weniger fordern als die vollkommene Liebe von ganzem Herzen, welches nicht mehr marktet zwischen sich und Gott, eigenem Leisten und göttlichem Vergelten, sondern welches vor allem nur Gott haben will, seine Sache erstrebt und seinen Willen erfüllt und damit von selbst schon auch alles Andere, nämlich das eigene Genügen und Seligsein in Gott, zu finden gewiß ist. Hiermit ist das Gesetz, die Gerechtigkeitsforderung an den Menschen, auf den höchsten idealen Begriff gebracht, aber eben mit dieser seiner Vollendung zugleich auch als Gesetz aufgehoben, seine Vollendung ist auch sein Ende, seine höchste Steigerung ist auch seine innere Ueberwindung, denn in der vollen Herzenshingabe der Liebe des Kindes an den Liebeswillen des Vatergottes hört ja das gebietende Soll auf und kommt die Freiheit zur Herrschaft, die das Gute nicht aus Zwang, sondern aus eigenem Drang mit Lust und Liebe will und thut. So ist das Gerechtigkeitsideal Jesu einerseits zwar die höchste Verschärfung des Gesetzes, die

Zurückführung aller seiner Forderungen auf die tiefsten Triebfedern und Empfindungen des Herzens, andererseits aber zugleich die Aufhebung des knechtischen Buchstabengesetzes zum freien Gesetz des kindschaftlichen Geistes der Liebe, welches er selbst schlicht und klar als „das sanfte Joch" und die „leichte Last" seiner Jünger bezeichnete. Daß damit ein ganz neues religiös-sittliches Prinzip von weltumgestaltender Tragweite gewonnen war, ist eine unbestreitbare Thatsache, an welcher auch dadurch nichts geändert wird, daß Jesus selber seine praktischen Consequenzen im Einzelnen noch nicht gezogen, vielleicht sogar das volle Bewußtsein um die Tragweite des Prinzips noch nicht gehabt hat. Wie es sich mit Letzterem verhalte, ist eine sehr schwierige Frage, die sich vielleicht nie ganz sicher lösen läßt; sicher ist nur, daß Jesus das positive jüdische Gesetz, insoweit es nicht mit seiner besseren Einsicht vom göttlichen Willen kollidirte (wie in der Ehescheidungsfrage z. B.) in seiner äußeren Geltung ruhig fortbestehen ließ; aber ob er dieß that, weil er an seine Aufhebung überhaupt noch nicht gedacht hatte, oder nur, weil er dieselbe erst vom Reichseintritt erwartete, bis zu diesem nahen Termin aber alles Eingreifen in die bestehende Ordnung der Dinge als eine Gott vorgreifende Eigenmächtigkeit scheute: das ist schwer zu sagen; Aeußerungen wie die vom neuen Wein und alten Schläuchen und ähnliche lassen recht wohl an die letztere Möglichkeit denken. Auch entspräche dem ganz die freie, weitherzig großartige Weise, wie die Frömmigkeit Jesu sich zu den Weltdingen stellte, wie er fern von aller asketischen Aengstlichkeit harmlos mit Andern zu genießen und wieder ohne Klage und Sorge zu entbehren verstand, weil er in den irdischen Gütern Adiaphora sah, die uns je nachdem zum Guten oder Uebel ausschlagen können, an die wir daher das Herz nicht hängen sollen, die wir aber als Gaben Gottes dankbar hinnehmen dürfen.

Mit der Liebe zu Gott von ganzem Herzen hat Jesus die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst als das andere gleichgroße Gesetz zusammengestellt, damit andeutend, daß beide innerlich eins seien, die Nächstenliebe die praktische Bethätigung der Gottesliebe, daher auch das Abbild der schrankenlosen freien Güte Gottes. Wie diese, soll auch unsere Liebe zu den Brüdern selbstlos rein und unermüdlich stark sein, nicht markten um Rechte und Pflichten, nicht richten über den fehlenden Bruder, nicht verdammen den Sünder, der sich in der

Weltlust verloren hat und von unreinen Geistern bestrickt und berückt ist, der aber darum doch immer noch die Bestimmung zum Kind Gottes und das Heimweh nach dem Hause seines Vaters hat, also auch die Möglichkeit und das Recht der Umkehr und Rückkehr zum verzeihenden Vater besitzt. Dieses Göttliche im Menschen überall aufzusuchen, bei Jedem ohne Ausnahme, auch beim geringsten Kind und beim verworfenen Weib den unendlichen Werth und die ewige Bestimmung der Menschenseele anzuerkennen, an ihre Rettungsfähigkeit zu glauben und die Rettung durch Wecken und Pflegen des göttlichen Funkens in der Seele zu versuchen und zu betreiben, das ist der Grundzug der Liebeswirksamkeit des Heilandes selbst und die Grundforderung seiner Moral an Alle. Daß aus dem Grundsatz, den Kranken, die des Arztes am meisten bedürfen, auch die Hülfe am ehesten zuzuwenden, die Heilsthätigkeit nicht nur an dem armen, sündigen, vom Pharisäismus verachteten und verworfenen Theil des jüdischen Volks, sondern dann weiterhin auch an den Heiden als logische Consequenz folgen mußte, liegt auf der Hand. Und diese Consequenz hat Jesus selber auch schon in einzelnen von selbst sich darbietenden Fällen durch die That anerkannt. Wenn er nun aber gleichwohl im Allgemeinen seine Berufsarbeit auf Israel noch beschränkt hat, so erhebt sich dabei wieder die ähnliche Frage, wie oben beim Gesetz: ob Jesus die in seinem Prinzip eingeschlossene universalistische Consequenz sich selber noch nicht zum Bewußtsein gebracht habe oder ob er mit bewußter Absicht den Rahmen der nationalen Theokratie noch nicht überschreiten wollte, um die Aufhebung auch dieser Schranke, wie der des Gesetzes, der Machtthat Gottes beim bevorstehenden Reichsanbruch zu überlassen? Die Lösung dieser Frage ist schwierig, zumal solange die Vorfrage, wie weit die verschiedenen hierhergehörigen Aeußerungen der Evangelien auf Jesum selbst zurückzuführen oder ihm aus späteren Verhältnissen und Ansichten heraus beigelegt worden seien, noch so wenig sicher ausgemacht ist. Soviel läßt sich inzwischen jedenfalls mit Sicherheit behaupten, daß der nachmalige Universalismus des Heidenapostels ebenso gewiß die wahre Consequenz der unbeschränkten und unbedingten Heilandsliebe Jesu gewesen ist, wie andererseits die national-theokratische Beschränkung der judenchristlichen Theorie und Praxis sich zweifellos innerhalb des von Jesu thatsächlich noch innegehaltenen Rahmens bewegt hat,

so daß also die Judenchristen sich ebensogut auf das äußere Vorbild des Meisters Jesus berufen konnten, wie Paulus den Geist Christi als die höhere, aber freilich nicht empirisch zu erhärtende Autorität für sich hatte.

In dem neuen Gerechtigkeitsideal der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe hat Jesus das Prinzip einer neuen und zwar der höchsten Religion und Sittlichkeit aufgestellt, welche in den tiefsten Grund der Menschenseele hinabreichend, in dem reinsten Gottesgefühle wurzelnd, zur erhabensten Freiheit und Herrschaft über die Welt, ihre Dinge und Geschicke sich erhebt und in der reichsten und fruchtbarsten Kraftbethätigung in der Gesellschaft sich bewährt: eine Religion der Gotteskindschaft und eine Moral der reinsten und allumfassenden Humanität. Und dieses neue Prinzip hat er nicht etwa nur als theoretisches Ideal aufgestellt, sondern — was die Hauptsache ist — er hat es auch praktisch und faktisch verwirklicht. Lebendige, urbildliche Wirklichkeit war es zunächst in seiner eigenen Persönlichkeit: er selbst lebte in dem gottinnigen Bewußtsein der vertrauten Liebe des himmlischen Vaters zu ihm und seiner kindlich-dankbaren Gegenliebe zum Vater, und er lebte in dem Trieb und der Kraft gottähnlicher Heilandsliebe zu seinen Brüdern, die er alle auch zu Gotteskindern bestimmt wußte und die er dieser ihrer göttlichen Bestimmung entgegenzuführen als seine Aufgabe erkannte. Von hier aus ergab sich das Bewußtsein seines messianischen Berufs ganz von selbst. Wußte und fühlte Jesus sich selbst im Besitz einer beseligenden Erkenntniß und Liebe des himmlischen Vaters und sah er seine Brüder alle noch in der Irre gehen, verloren in der Weltlust, verstrickt in die Weltsorge, mühselig und beladen unter irdischer Noth und noch mehr unter dem schweren Joch eines knechtischen Gesetzes, so war es ja ganz natürlich und nothwendig, daß er das höhere Leben des Friedens und der Freude des Gotteskindes, das er selber in sich trug, auch den Andern darbot, als Heilmittel für die Kranken, als Tröstung für die Leidtragenden, als Ruhe und Erquickung für die Mühseligen und Beladenen. Und wenn nun vom ersten öffentlichen Auftreten an die tägliche Erfahrung ihm bezeugte, daß wirklich in dem, was er aus seinem Eigenen mittheilte, die wirksamste Heilkraft für die kranken Herzen liege, wenn er in den Schulen und Gassen die zündende Macht seines Wortes,

den lebenweckenden und geisterbannenden Eindruck seines Blickes, den ganzen geheimnißvollen Zauber der göttlichen Hoheit und menschlichen Milde seiner Persönlichkeit wahrnahm: wie natürlich geschah es da, daß ihm die erst leise Ahnung mit den wachsenden Erfolgen zur wachsenden Gewißheit wurde, daß er und kein Anderer berufen sei, die verheißene Heilszeit seinem Volke heraufzuführen, d. h. daß er zu dessen Messias oder „Heiland"*) bestimmt sei.

Ist aber Jesus auf diesem Wege zum Bewußtsein seiner Heilandsbestimmung gekommen, so ist von selber klar, daß er bei seinem Messiasthum nicht an die mit diesem Begriff sonst gewöhnlich verbundene Vorstellung eines weltlichen Königs und siegreichen Volksführers, der dem jüdischen Staatswesen zum Sieg über seine politischen Feinde verhelfen sollte, gedacht hat. Die ganze Art seines Auftretens, wie er sich als den „sanftmüthigen und von Herzen demüthigen" Lehrer und Arzt, als den guten Hirten und barmherzigen Volksfreund darstellte, steht im vollen Widerspruch zu der politischen Messiasrolle, wie er denn diese auch durch unzweideutige Ablehnung des Titels „Davidssohn" verworfen hat. Uebrigens hat ja auch Jesus die eigentliche Wirklichkeit des Gottesreiches mit der Fülle seiner Segnungen noch immer als eine erst in der Zukunft durch wunderbare Machtthaten Gottes ins Dasein tretende Neugestaltung der Dinge gedacht. Er hat das überkommene Reichsideal nicht so durchaus umgebildet, daß ihm dasselbe schon völlig in der gegenwärtigen Frömmigkeit und Gerechtigkeit seiner Jüngergemeinde aufgegangen wäre, und noch weniger dürfen wir bei ihm den modern-philosophischen Begriff des innerweltlich-geschichtlichen Gottesreiches der natürlich-sittlichen Gesellschaftsorganisation mit Staat und Familie, Kirche und Schule, Kunst und Wissenschaft, Handel und Gewerbe — lauter Dinge, die ja offenbar Jesu ganz ferne lagen — voraussetzen. Rein geschichtlich betrachtet, verhält sich die Sache vielmehr einfach so, daß ihm die traditionelle theokratisch-supranaturale Seite an der Idee des Gottesreiches zwar nie ganz verschwand, wohl aber in zweite

*) Gelegentlich möchte ich hier fragen, warum eigentlich die heutige Theologie diesem altehrwürdigen schönen und treffenden Namen den viel engeren, mißverständlicheren und nicht genau biblischen Begriff „Erlöser" substituirt hat? Ich kann das für keinen Gewinn halten und möchte rathen, es lieber beim „Heiland" zu lassen, als der wörtlichsten und ältesten Uebersetzung des σωτήρ.

Linie zurücktrat gegenüber der gegenwärtig schon begonnenen innerlichen Vorbereitung desselben in den frommen Herzen seiner Jünger. Auch Jesus hat also, wie Johannes, das eigentliche Kommen des Reiches mit seinen Segnungen und Gerichten noch von der Zukunft und vom Wunderarm Gottes erwartet; sein Unterschied von Johannes aber war, wie Keim*) treffend bemerkt, „daß Gegenwart und Zukunft sich viel inniger als bei jenem die Hand reichten, ja in mancher Hinsicht unmittelbar zusammenflossen. Denn die Liebe Gottes, die er erkannte und verkündigte und die er als das köstlichste Gut des kommenden Reiches nannte, war im Grunde von der Stunde an in der Welt gegenwärtig, wo sie geglaubt, wo sie die Freude und der Trost trauernder Menschenherzen wurde. So war seine Vorbereitung des Reiches immer auch schon die Gegenwart des Reiches." Dieß ist jedenfalls objektiv, von unserer Betrachtungsweise aus, sehr richtig, und auch soviel mag zuzugeben sein, daß im Bewußtsein Jesu die Grenzen zwischen der Gegenwart und Zukunft des Gottesreiches, seiner geistigen Vorbereitung und seiner sichtbaren Herrlichkeitserscheinung in mancher Hinsicht fließend sein mochten; nur aber daß Jesus selber schon „den kühnen Schritt zur völligen Abwerfung jüdischer Erwartungen und Mirakel vollzogen habe", wird man kaum sagen können, ohne sich mit sicheren (auch von Keim anerkannten) geschichtlichen Ueberlieferungen in Widerspruch zu setzen.

Wie aber auch Jesus sich das Reichsideal in seiner zukünftigen Verwirklichung vorgestellt haben mag, so viel ist jedenfalls sicher, daß er seine gegenwärtige Heilandsaufgabe nicht nach dem davidischen Messiasbild, sondern nach dem deuterojesaianischen Vorbild des geistgesalbten Knechtes Gottes, des demüthigen und sanftmüthigen Lehrers der Völker gedacht hat, wie er denn die Schilderung von dessen Heilswirksamkeit aus Jes. 61, 1 f. auf sich direkt angewandt hat. Und wie nun bei Deuterojesaia das Bild des geduldigen Lehrers (Cp. 42) in das des leidenden Gottesknechtes übergeht der (Cp. 53) durch sein geduldiges Leiden die Schuld der Sünder [illegible] und Gottes Sache siegreich durchführt, so mochte sich auch Jesu die Ahnung eines derartigen tragischen Geschickes um so bestimmter aufdrängen, je mehr sich nach den überraschenden Erfolgen des Anfangs

*) Gesch. Jesu, 3 B. S. 163.

der in ähnlichen Lagen nie ausbleibende Rückschlag der öffentlichen Stimmung ihm fühlbar machte. So gewiß es ist, daß Jesus zu Anfang noch nicht an einen tragischen Ausgang gedacht hatte, so leicht läßt sich denken, daß gegen Ende seiner galiläischen Wirksamkeit, als die Erfahrungen von der Stumpfheit und Unbeständigkeit der Menge und vom leidenschaftlichen Widerstand der herrschenden Parteien und Gewalten sich mehrten, die Aussicht auf das Leidensgeschick in seinen Horizont getreten ist. Hatte er den entscheidenden Gang nach Jerusalem noch schwankend zwischen Siegeshoffnung und Todesahnung angetreten, so genügten hier am Mittelpunkt der Hierarchie schon die Erfahrungen weniger Tage, um ihn von der Unvermeidlichkeit des tragischen Ausgangs zu überzeugen. Beim letzten Passahmahl hat er dieser Ueberzeugung unzweideutigen Ausdruck gegeben und zugleich angedeutet, unter welchem Gesichtspunkt er dieses paradoxe Geschick mit dem feststehenden Glauben an seinen Messiasberuf ausglich: er betrachtete seinen Tod als das gottgeordnete Sühnopfer zur Weihe des neuen Bundes, eine Idee, welche ebensosehr durch das Vorbild des alttestamentlichen Passahopfers, dessen Feier eben begangen wurde, wie durch das Prophetenwort vom sühnenden Leiden des Gottesknechts nahegelegt war. In der That ist auch streng geschichtlich betrachtet eben erst der Tod des Heilands, diese sittliche Opferthat der Selbsthingabe an die Nothwendigkeit seines Heilandsberufs, das eigentlich ausschlaggebende Moment gewesen, wodurch der Bruch mit der alten religiösen Welt und die Grundlegung einer neuen zur Thatsache geworden ist.

Indem aber Jesus in seinem bevorstehenden Tod das Mittel zur siegreichen Durchführung seines Heilandsberufs, zur Verwirklichung des Gottesreiches erkannte, stand ihm zugleich die Hoffnung fest, daß Gott das gehorsame Werkzeug seines Heilswillens in's Leben zurückführen und zur sichtbaren Messiasherrlichkeit erhöhen werde. Nicht nur boten ihm dafür Verheißungen und Hoffnungen der Propheten und Psalmsänger, wie Jes. 53, 10ff., Hosea 6, 1f., Ps. 118 u. a., einen Anhalt und eine Bürgschaft, sondern es war dieses Postulat auch naturgemäß im Glauben an seine Messiasbestimmung begründet, sofern er ja die eigentliche Verwirklichung des messianischen Reiches immer als den wunderbaren Eintritt eines neuen Zustandes der Dinge gedacht hatte, zu welchem die geistlichen Wirkungen seiner

Predigt doch nur vorbereitend den Grund gelegt haben. Ein bloßes Messiasthum im Himmel oder (modern ausgedrückt) im idealen Gebiet der Religion und Sittlichkeit lag nun einmal der jüdischen Grundanschauung, von welcher bei aller Freiheit doch auch Jesus noch immer irgendwie gebunden blieb, gänzlich ferne; Jesus mußte also entweder aufs Messiasthum überhaupt verzichten oder dasselbe auf Erden zu erlangen hoffen, sei es unmittelbar durch die siegreiche Gewinnung des Volks oder — wenn durch Tod hindurch, dann mittelst baldiger Wiederkunft, welche er nach dem herrschenden Auferstehungsglauben des damaligen Judenthums sich als wunderbare Wiedererweckung und Auferstehung vorstellen mochte*). Es läßt sich also wohl denken, daß Jesus mit den Todesahnungen zugleich die Hoffnung der Wiederkunft gehegt und ausgesprochen haben kann, wenn auch freilich gewiß nicht in der Bestimmtheit, wie die betreffenden Aussprüche in den Evangelien überliefert sind. Es war dann diese Hoffnung die volksthümlich gegebene Form, in welche sich ihm der erhabene Idealismus seines weltüberwindenden Glaubensmuthes gekleidet hat.

Und hier hat sich nun aufs neue bewährt, was wir bei den Glaubenshoffnungen der Propheten wiederholt bemerkten: die Hoffnung hat nicht betrogen, wenn sie auch freilich in ganz anderer Weise, als wie sie zunächst gemeint war, sich erfüllt hat. Denn allerdings ist der Gekreuzigte zum Leben und Herrsein erstanden — wenn nicht leiblich, so doch im Glauben und für den Glauben seiner Jüngergemeinde. Sein eigenes glaubensstarkes Gottvertrauen ist den Seinigen zum Stab geworden, an dem ihr Glaube an seine Heilandsbestimmung trotz des Kreuzestodes sich aufrichtete, zum Fels, auf welchem die neue Gemeinde sich gründete. Daß aber diese Gewißheit der Jünger vom Leben des Gekreuzigten sich in die Form von Visionen kleidete, in welchen das Heilandsbild, das in ihrer Seele lebte, mit dem Scheine der Leibhaftigkeit vor ihr Auge trat,

---

*) Vgl. Keim, Gesch. Jesu v. Naz. II, 566f. Zeller, Vorträge u. Abh. I, 534. Weizsäcker, die evang. Geschichte S. 552. Hausrath, neutestam. Zeitgesch. I, 431. — Ich kann übrigens nicht verhehlen, daß mir diese Frage noch nicht zweifellos geklärt zu sein scheint, schon wegen ihres engen Zusammenhangs mit dem Problem des „Menschensohns", einer Bezeichnung von sicher apokalyptischem Ursprung (s. unten S. 207f.).

ist eine psychologisch völlig begreifliche und durch zahllose Analogieen der Geschichte bestätigte Erscheinung, deren wunderbarer Charakter in nichts anderm besteht, als in der schöpferischen Kraft eines Glaubens und einer Liebe, die stärker sind als der Tod. Die Erlebnisse der Ostererscheinungen waren freilich für die Jünger das subjektiv entscheidende Moment und Siegel ihrer Ueberzeugung von der Messianität Jesu; aber die reale Wurzel und treibende Kraft dieses ihres Glaubens lag, objektiv betrachtet, doch nur in dem religiös-sittlichen Eindruck der ganzen Persönlichkeit Jesu, welcher mit unwiderstehlicher und unüberwindlicher Macht in ihren Gemüthern fortlebte und fortwirkte. Darin bestand der wahre geistige Kern ihres Glaubens an Jesus als den Christus; die Schaale dagegen war die volksthümlich und zeitgeschichtlich bedingte Hoffnung auf sein baldiges glorreiches Wiederkommen. Und für ihr eigenes Bewußtsein war freilich letzteres die Hauptsache; nicht der höhere religiös-sittliche Geist, der in Jesu gelebt und dessen Hauch auch sie gestreift hatte, war ihnen das Heilsgut, das Wesen des Christenthums, sondern dieses lag ihnen noch ganz in der apokalyptischen Wunderwelt des vom Himmel her zu erwartenden Messiasreiches. Diesem übernatürlichen Hoffnungsgut war ihr sehnendes Auge so ausschließlich zugewandt, daß ihnen darüber die irdische Entwicklung und Gestaltung des Christusreiches im geschichtlichen Gemeindeleben aus dem Auge entschwand. Wie es mit dem jüdischen Gesetz, wie mit der Aufnahme der Heiden gehalten werden solle — diese großen und für die selbständige Existenz der Christusreligion entscheidenden Fragen waren noch gar nicht einmal in den Horizont der Urgemeinde eingetreten. Ebendaher konnten zwar Männer, wie Petrus, in einzelnen Fällen mit unbefangener Weitherzigkeit sich über das Gesetz hinwegsetzen und mit Heiden Verkehr pflegen, während übrigens doch im Prinzip für das Gemeindebewußtsein das ganze Gesetz in allen seinen Theilen und mit allen seinen partikularistischen Consequenzen in unangetasteter Geltung bestand. Das erwartete Messiasreich sollte eben im Sinn der Urgemeinde nur die Vollendung, nicht die Aufhebung der national-jüdischen Theokratie sein, daher konnte für sie die Aufhebung der gesetzlichen Grundlagen oder nationalen Schranken derselben gar nicht einmal als Möglichkeit in Frage kommen.

Insofern könnte man nun freilich nicht ohne einigen Grund

sagen, daß dieses älteste Christenthum der Urgemeinde noch mehr Judenthum als Christenthum gewesen sei, denn es theilte mit dem Judenthum nicht bloß dessen ganze dogmatische Weltanschauung, sondern auch die Hoffnung auf die baldige Ankunft des Messias; der einzige Unterschied war nur, daß die christgläubigen Juden den künftigen Messias für den wiederkommenden Jesus hielten, welchen die andern Juden als einen hingerichteten Verbrecher verabscheuten. Konnte ein Gekreuzigter der von Gott erwählte Messias sein? das war der Angelpunkt der Differenz und des Streites zwischen der christlichen Urgemeinde und dem Judenthum; den im Kreuzestod Jesu für ein jüdisches Bewußtsein liegenden Anstoß zu erklären, die göttliche Zulassung desselben zu rechtfertigen und zu motiviren, darum drehte sich wesentlich die urchristliche Apologetik. Freilich hatten dabei die ältesten Christen selber noch kaum eine Ahnung von der ganzen Weite der Kluft, welche eben doch in diesem einen Differenzpunkt zwischen ihnen und den Juden, im Glauben an einen gekreuzigten Messias, thatsächlich von Anfang schon lag. Sobald die in der Thatsache des Kreuzestodes des Messias eingeschlossenen Consequenzen entwickelt und in ihrer entscheidenden Bedeutung zum Bewußtsein gebracht wurden, so mußte das Christenthum als ein Neues vom Judenthum, mit welchem es in der Urgemeinde noch innigst verwachsen war, sich scheiden.

Dieß war das Werk des Apostels Paulus, der mit dem Tiefblick des religiösen Genius die grundstürzende Bedeutung des Kreuzes Christi von Anfang durchschaute und daher als Pharisäer die Christgläubigen leidenschaftlich verfolgt hatte, nach seiner Bekehrung aber eben diesen Stein des Anstoßes für das jüdische Bewußtsein als den gottgesetzten Grund- und Eckstein einer neuen religiösen Welt erkannte. Indem er die Consequenzen dieses Grundfaktums mit allen Mitteln seines scharfen, an rabbinischer Dialektik und alexandrinischer Weisheitslehre gebildeten Verstandes entwickelt und ausgeführt hat, wurde er der Begründer der christlichen Theologie und der selbständigen, vom Judenthum losgelösten christlichen Kirche. Paulus ging davon aus, daß der Kreuzestod des Messias Jesus zwecklos gewesen sein würde, wenn nach wie vor Gerechtigkeit aus dem Gesetz käme. Sein Zweck kann nicht bloß darin bestanden haben, die Lücken der menschlichen Ge-

rechtigkeit zu ergänzen, wie die Urgemeinde meinte, sondern einen ganz neuen Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben zu eröffnen. Wie ließ sich das denken?

Hier kam dem Schüler Gamaliels die in der jüdischen Theologie herrschende Vorstellung (S. 161) zu Hülfe, daß das Leiden des Gerechten als schuldtilgendes Sühnemittel den Seinigen, seiner Familie, Freundschaft und den Volksgenossen zu gute komme, weil er als deren stellvertretender Repräsentant vor Gott gelte; eine Vorstellung, deren Wurzel nicht bloß in Jes. 53, sondern in der dem Alterthum überhaupt eigenen Ansicht von der solidarischen Bedeutung des Thuns und Leidens eines hervorragenden Gliedes für das Ganze seiner Gemeinschaft liegt. Indem Paulus den Tod Christi unter diesem Gesichtspunkt betrachtete, erschien ihm derselbe als das von Gott selbst veranstaltete Sühnemittel zur Versöhnung nicht bloß Israels, sondern der Welt, der ganzen in Christus als zweitem Adam repräsentirten Menschheit. Indem der Eine für Alle starb, sind Alle gestorben (2 Cor. 5, 15), sein Tod bedeutet den Tod Aller und hat daher für Alle versöhnende Kraft, die aber nur denen auch wirklich zu gute kommt, welche mit Christo in eine solche Verbindung des Glaubens und der Liebe treten, daß sie sein Sterben und Neuleben an sich selbst innerlich nacherleben, also „in ihm" sich selbst als „neue Menschen" fühlen, todt für die Sünde, lebendig im Geist. In dieser Grundanschauung von der solidarischen Einheit Christi als des repräsentirenden Hauptes mit Allen (potentiell allen Menschen, effektiv allen Gläubigen) liegt der Schlüssel zum richtigen Verständniß der Heilslehre des Apostels Paulus, die von hier aus sich einfach entwickelt. Hat Christus, selbst sündlos, als Vertreter Aller den Tod erlitten, welchen das Gesetz als Sold der Sünde forderte, so hat er damit ein für allemal mit Gesetz und Sünde abgerechnet, hat alle ihre Schuldforderung und sonstige Ansprüche befriedigt und aufgehoben und das nicht bloß für seine eigene Person, sondern auch für alle die Seinigen, welche mit dem gekreuzigten Christus solidarisch eins und somit aller Folgen seines Todes mittheilhaftig sind*). Damit ist ein Mehrfaches gegeben. Zunächst sind die Christen los vom Verdammungsspruch des Gesetzes, der auf dem Sünder solange lastet,

*) Röm. 6, 1—11. 7, 1—5. 8, 1—4. Gal. 4, 1—4. 3, 13. 2 Cor. 5, 15—21.

als seine Sündenschuld nicht völlig d. h. durch Tod gesühnt ist; nun ist sie ja aber durch Tod gesühnt für die Mitgestorbenen Christi, also haben die Gläubigen keine weitere Sühneschuld auf sich und keinen Gesetzesfluch mehr wider sich. Damit ist die Scheidewand hinweggeräumt, die sie von Gott schied, sie sind jetzt gerechtfertigt vor ihm, schuldlos in seinen Augen, wissen sich als seine geliebten Kinder, haben als solche Frieden mit ihm und Zugang zu seiner Gnade. Damit ist auch der Tod, der von Adam um der Sündenschuld willen über die Menschheit herrschte, für sie machtlos geworden, er kann nur noch ihren äußeren Menschen aufreiben, nicht aber ihren inneren Menschen, der in und mit Christo lebt, von der Liebe Gottes scheiden. Damit tritt endlich an die Stelle der Furcht vor den Mächten und Gewalten der Welt der Friede und die Freude und das Seligsein in Hoffnung. Aber nicht bloß vom Fluch des Gesetzes, sondern auch von den Anforderungen und Verpflichtungen seiner Buchstabengebote sind Christi Angehörige los und ledig. Denn das Gesetz herrscht über den Menschen nur solange er lebt, über den Gestorbenen hat es jeden Anspruch verloren; so wenig es also für Christum selber, den Gestorbenen und Auferstandenen, noch etwas zu bedeuten hat, so wenig hat es auch für die Christen als die Genossen des Todes und Lebens Christi noch eine verpflichtende Kraft. Als die Glieder und Brüder des erstgeborenen Gottessohnes sind auch sie zu freien und mündigen Söhnen Gottes geworden, die nicht mehr unter des Gesetzes Zucht stehen. So ist die Befreiung der Christengemeinde von den Banden des jüdischen Gesetzes für Paulus nicht etwa eine prinziplose Concession praktischer Weitherzigkeit, ebensowenig das Ergebniß allegorisirender Deutung des Gesetzes, sondern sie ist die Consequenz theils seiner spekulativen Christuslehre, welche in Christo den idealen Urmenschen sieht und so das Thun des Einen erweitert zu dem Thun Aller, theils aber auch seiner Glaubensmystik, welche sich in dankbarer Liebe mit dem Heiland, dessen verklärtes Bild sie in's Herz schließt, zu einem Geist verbunden fühlt. Ohne diese mystisch-spekulative Wurzeln seiner Theorie zu beachten, wird man den Paulus nie verstehen und wird immer ihm durch Karrikiren Unrecht thun.

Das geschah schon zu Lebzeiten des Apostels von seinen judaistischen Gegnern, welche seine Gesetzesfreiheit als Rückfall ins heidnische

Sündenleben, als Libertinismus und Gottlosigkeit verketzerten. Dem gegenüber hatte Paulus zu zeigen, daß der Christusglaube, während er vom Buchstabengesetz befreit, zugleich ein neues sittliches Prinzip in sich schließt. Wie Christus, einmal für die Sünde gestorben, hinfort Gott lebt, so ist auch der Christ todt geworden für die Sünde, so daß sie kein Herrschaftsrecht mehr über ihn hat, und lebendig geworden für Gott, so daß er von Rechtswegen nur diesem sein Leben zu weihen hat. Oder: wie Christus gestorben ist nach dem Fleisch, auferstanden als Geist, so ist des Christen alter vom Fleisch beherrschter Mensch mit Christo gekreuzigt, der Ertödtung anheimgegeben, und aufgeweckt ist der neue Mensch, der im Element des Geistes, der göttlichen Lebenskraft lebt, und daher nicht mehr unter der Knechtschaft der Sünde steht. Aus diesem neuen Lebenszustand, den Paulus als vollendete Thatsache von der Taufe an gesetzt denkt, folgert er nun die Pflicht des Christen, dem neuen gottgeweihten und von der Sünde befreiten Lebensstand entsprechend auch zu wandeln: „Leben wir im Geist, so lasset uns auch wandeln im Geist!“ Mit der Möglichkeit und Kraft der Ueberwindung der Sünde und Vollbringung des Guten ist auch die Pflicht dazu gegeben; die im Glauben erfahrene Liebe Gottes und Christi muß im Christen sich als Trieb und Kraft der Heiligung des Lebens im Dienste Gottes bewähren; das neue religiöse Lebensgefühl muß sich umsetzen in eine neue sittliche Willensrichtung. So gilt dann vom Christen in jeder Hinsicht, daß er eine „neue Kreatur“ geworden, in welcher das Alte vergangen und Alles neu geworden ist. Nicht mehr lebt in ihm das alte Ich des fleischlichen, von den sinnlich-selbstischen Naturtrieben, die im Leib ihren Sitz haben, beherrschten Menschen, sondern es lebt in ihm Christus, der Geist des Gottessohnes ist der beherrschende Mittelpunkt seiner Persönlichkeit geworden, und die Früchte dieses Geistes sind die mannigfaltigen Tugenden, die das Christenleben zieren. So quillt dem Apostel aus den Tiefen der religiösen Mystik, die er im Glauben der Gotteskindschaft erschlossen hat, der kräftige Quell neuen sittlichen Lebens. An die Stelle jüdischer Gesetzlichkeit und heidnischer Gesetzlosigkeit tritt ihm das neue Gesetz des Geistes des Lebens in Christo, in welchem der Zwiespalt von Wollen und Sollen, von menschlichem und göttlichem Willen versöhnt, das Gesetz in des Menschen eigenen Willen aufgenommen und zum lebendigen

Trieb heiligen Geistes, zum inneren Gesetz der Liebe geworden ist. Hat auch der Apostel selber noch nicht die Anwendung dieses neuen Prinzips auf die verschiedenen Lebensgebiete gemacht, so hat er doch mit dem großen Wort: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi" eine unendliche Perspektive autonomer humaner Gesittung aufgethan.

Aus denselben Tiefen der religiösen Mystik, in welchen er die Quelle einer neuen Ethik fand, schöpfte Paulus auch die Quelle einer neuen dogmatischen Spekulation, welche den Grund zur kirchlichen Theologie gelegt hat. Hatte die Urgemeinde unter dem „heiligen Geist" die messianische Wundergabe verstanden, welche in außerordentlichen Inspirationen und Wunderkräften zur Erscheinung komme, so sieht Paulus in ihm vielmehr die göttliche Kraft eines neuen religiös-sittlichen Lebens, welche im Glauben dem Menschen zu eigen wird als sein stetiges persönliches Lebensprinzip, welches von innen heraus reinigend, belebend, heiligend und erleuchtend die ganze Persönlichkeit zu einem wahrhaften Geistesmenschen und Abbild Christi verwandelt. Und damit hängt eine neue Ansicht vom christlichen Heilsgut, also eigentlich vom Wesen des Christenthums selber zusammen. Hatte die Urgemeinde das Heil noch ausschließlich als die künftige Theilnahme an der Herrlichkeit des wiedergekommenen Messias Jesus und seines irdischen Reiches gedacht, so erkennt Paulus das höhere Leben Christi auch schon als gegenwärtig vorhandenes, nämlich als das zunächst noch innerliche Leben der Gläubigen im Geiste Christi, in welchem die wesentlichen Güter des künftigen Gottesreiches: Gerechtigkeit, Friede und Freude schon Wirklichkeit geworden sind (Röm. 14, 17), sodaß auch das Weitere, was noch Gegenstand der Hoffnung ist, von hier aus sich als naturgemäße Auswirkung und vollendende Entwicklung des schon Vorhandenen betrachten läßt. Daneben bleiben freilich auch noch die urchristlichen Vorstellungen bestehen: die Erwartung sichtbarer Wiederkunft Christi, Auferstehung der Todten und Verwandlung der Lebenden, sogar Umwandlung der Natur durch Erlösung von ihrer Gebundenheit und Eitelkeit (1 Kor. 15. Röm. 8, 18ff.). Aber so wichtig dem Apostel diese Hoffnung auf demnächst eintretende äußere Heilsvollendung gewesen sein mag, so wenig ist doch zu verkennen, daß eben seine eigenthümliche Lehre vom Leben der Gläubigen „im Geist", oder „in Christo" und vom Wohnen des Geistes Christi oder Gottes oder der Kindschaft in uns

(Röm. 8, 9—16) das ausschlaggebende Moment gewesen ist, wodurch das Schwergewicht der christlichen Heilsauffassung von der Zukunft einer apokalyptischen Wunderwelt in die Gegenwart christlicher Erfahrung, von sinnlich-übersinnlicher (mirakulöser) Aeußerlichkeit in geistig-sittliche Innerlichkeit verrückt wurde — eine Wandelung des Bewußtseins, welche in der johanneischen Theologie ihre (vorläufige und vorbildliche) Vollendung fand. Damit war aber auch der Weg gebahnt, um die ausschließliche Jenseitigkeit des jüdischen Gottesbewußtseins mittelst der religiösen Erfahrung der innerlichen Gegenwart göttlichen Geistes und Lebens in uns zu ergänzen und eine reichere und höhere Gottesanschauung zu gewinnen, in welcher das jüdische Bewußtsein von Gottes überweltlicher Erhabenheit dem griechischen Bewußtsein von unserem Leben und Weben in Gott die Hand reicht.

Mit dem Centralpunkt der paulinischen Spekulation, der Lehre vom Christusgeist, hängt aber auch seine neue und eigenartige Auffassung der Person Christi zusammen. Paulus hat die geschichtliche Person Jesu nicht von Angesicht gekannt; er hat nur im Geist den Herrn vom Himmel im Lichtglanze der Himmelsglorie geschaut. Daher ist ihm Christus nicht bloß der mit prophetischem Geist ausgerüstete irdische Mensch, was er der Urgemeinde noch war, sondern er ist wesentlich und ursprünglich himmlischer Geistesmensch; der reine Geist, der das Wesen Gottes ist, hat in Gottes Sohn Christus eine Gestalt gewonnen, die das Ebenbild Gottes und Urbild des Menschen ist; Christus ist also der Gottessohn insofern, als er vermöge seines heiligen Geisteswesens der gottebenbildliche Idealmensch ist, zu dessen Nachbildung die Christen alle bestimmt sind*). Mögen bei dieser Theorie immerhin jüdische und alexandrinische Vorstellungen vom urbildlichen Menschen des Himmels (S. 175) mitgewirkt haben, so lag sie doch auch ganz auf dem Wege der eigenthümlich religiösen Spekulation des Apostels und war vorzüglich geeignet, den idealen menschheitlichen Kern aus den geschichtlich gegebenen, judaisirenden Hüllen des Christusglaubens herauszuheben und in einem Heilandsbild zu fixiren, welches ebensosehr der frommen Phantasie sich einprägte, wie es dem dankbaren Gefühl des Herzens sich als würdiger Gegenstand

*) Röm. 1, 4. 8, 29. 1 Cor. 15, 45 ff. 2 Cor. 3, 17—4, 6.

kultischer Verehrung darbot. Wie nun schon der präexistente himmlische Gottessohn das Organ göttlicher Offenbarung von der Schöpfung an gewesen war, so wurde er in der Fülle der Zeit von Gott in der Gestalt des Sündenfleisches gesandt, um als „zweiter Adam" den Fluch, der auf der Menschheit von Adam her lastete, zu sühnen und eine neue Menschheit zu begründen, welche von ihrem Haupte die Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens überkommt, wie die erste von Adam Sünde und Tod geerbt hatte. Was die Ungehorsamsthat des ersten Adam für Alle verschuldet hatte, das wird wieder gutgemacht durch die Gehorsamsthat des zweiten Adam, der das Gottgleichsein nicht, wie jener, als Raub an sich reißen wollte, sondern sich seiner göttlichen Gestalt und reichen Herrlichkeit begab, um unsertwillen arm zu werden, menschliche Knechtsgestalt anzunehmen und sich zu erniedrigen bis zum Tod am Kreuz*). So trägt Paulus das Motiv des Heilandswerks, die selbstverleugnende Liebe im Dienst Gottes und der Menschen, schon auf die Erscheinung Christi im Fleische zurück: er sieht nichts anders in Christo als die verkörperte göttliche Heilandsliebe. Wie in den Gotteskindern der Trieb des heiligen Geistes sich äußert in der Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, so ist auch das Wesen des erstgeborenen Gottessohnes Christus ganz Geist und ganz Liebe; das ist's, was ihn zum Herrn und Urbild der Gemeinde, zum Gegenstand ihres Glaubens und ihrer Liebe macht. — Wohl sieht man in dieser Christuslehre schon die Elemente des künftigen Dogmas, aber noch ohne seine scholastische Verholzung: noch ist die Hülle zart und durchsichtig genug, um durch sie hindurch das pulsirende Leben des religiösen Herzschlages zu erkennen.

Endlich aber gipfelt die tiefsinnige Spekulation des Paulus in jener Philosophie der Religions- und Weltgeschichte, welche die allgemeine Entwicklung der Menschheit mit ihren Stufen und Gegensätzen als das makrokosmische Gegenbild der Entwicklung des Einzelnen begreift. Paulus war der Erste, welcher die Religionsgeschichte als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts verstanden hat. Dem Kindesalter der Unschuld, in welchem noch kein Bewußtsein ist vom verbietenden Gesetz und daher auch die Sünde noch nicht als solche gewußt wird, entspricht das Zeitalter der Pa-

*) Phil. 2, 6. 2 Cor. 8, 9. Röm. 5, 12—19.

triarchen, die Zeit der naiven kindlichen Frömmigkeit, deren Glaube doch schon das Vorbild ist des christlichen Erlösungsglaubens. Zwischen beide aber in die Mitte tritt das Gesetz, welches die natürliche vom Fleischestrieb beherrschte Menschheit, wie der Zuchtmeister den unmündigen Knaben unter der Zuchtruthe, unter dem Gefängniß seiner Gebote und Verbote verwahrt hält; nicht etwa, um dadurch die Sünde wirklich innerlich zu überwinden, was dem Gesetz gar nicht möglich ist; wohl aber, um durch das Schmerzgefühl der Unfreiheit, der Entzweiung und der Schuld die künftige Befreiung und Versöhnung in der Kindschaft vorzubereiten. Wie aber zu der vom Vater vorausbestimmten Zeit die Gewalt des Pädagogen aufhört und der mündig werdende Knabe in die freien Sohnesrechte eintritt, so bricht für die Menschheit mit dem Glauben an den Gottessohn die Zeit der mündigen Sohnschaft an; die Knechtschaft des Gesetzes hat ein Ende, und an die Stelle der Furcht tritt der freie und freudige Kindesgeist, in welchem alle Entzweiung versöhnt und der Gnadenbund der Väterzeit als neuer, allgemeiner und ewiger Bund hergestellt ist. Aber auch die Entwicklung dieses neuen Bundes des Geistes, der an die Stelle des alten Bundes des Buchstabens getreten, hat ihren Verlauf nach gottgeordneten Gesetzen und Maßen. Waren einst unter der Vorbereitungszeit des Gesetzes die Heiden zurückgetreten hinter das Volk der Verheißungen und Bündnisse, so tritt jetzt zunächst Israel zurück hinter die Heiden, läßt diesen den Vortritt in der Christusgemeinde und hält sich inzwischen schmollend zur Seite, wie der ältere Bruder des verlorengewesenen und zurückgekehrten Sohnes im Gleichniß. Doch sein Zögern soll ihm nicht zum bleibenden Verlust und Fall gerathen: wann erst die Fülle der Heiden einmal wird eingegangen sein, dann wird auch Israel, durch ihren Vorgang zur Nacheiferung gereizt, in Masse nachkommen in das ihm verheißene Reich der vollkommenen Gottesgemeinschaft. Damit wird dann das Ziel der Wege Gottes erreicht, der ewige Rathschluß seiner Weisheit und Liebe erfüllt sein. Denn alle diese mannigfachen Geschicke der Menschheit, diese Epochen der Geschichte, dieß Hindurchgehenmüssen der Einen wie der Andern durch die Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes, um aus der Entzweiung erst zum Frieden der Versöhnung hindurchzubringen, — es beruht alles nicht auf Zufall und Willkür, sondern der Wille der ewigen

Weisheit und Liebe Gottes ist's, der sich darin offenbart, indem er durch alle diese zeitlichen Vermittelungen hindurch seine ewigen Heilszwecke durchsetzt. Wie unerforschlich daher auch die Wege Gottes im Einzelnen sein mögen: feststeht doch immer das Eine, daß von Gott und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind.

Dieß sind die Grundzüge der theologischen Spekulation des Apostels Paulus — eine Fülle tiefer und fruchtbarer Ideen, an welchen die christliche Theologie aller Zeiten gezehrt hat und deren Spuren sich leicht auch in den philosophischen Systemen der christlichen Aera wiederfinden lassen. Aber im Geiste des Paulus waren diese neuen Ideen mit alten Vorstellungen jüdischen und heidnischen Gepräges so vielfach noch versetzt und die Verbindung der heterogenen Elemente war eine so durchaus individuell eigenartige, daß seine Lehrweise nicht unmittelbar und unverändert in das Bewußtsein der Kirche eingehen konnte. Den Heidenchristen fehlte das Verständniß der Voraussetzungen und Formen seines jüdischen Denkens, den Judenchristen aber war sein gesetzesfreies Denken und Handeln unbegreiflich und anstößig. Zwar gelang es dem Paulus nach dem erstmaligen Konflikt mit judaistischen Heißspornen, auf dem Apostelkonvent zu Jerusalem die gemäßigte Partei der Urgemeinde, darunter die Apostelhäupter selbst, zu einer friedlichen Vereinbarung zu bestimmen, in welcher das Recht eines gesetzesfreien Heidenchristenthums zwar zugestanden, für das Judenchristenthum dagegen um so entschiedener am Gesetz festgehalten und daher zwischen den beiderseitigen Missionsgebieten eine scharfe Grenzlinie gezogen wurde. Freilich hatte man dabei die Macht der thatsächlichen Verhältnisse in paritätischen Gemeinden außer Acht gelassen; daher kam es bald darauf bei Gelegenheit eines Besuches des Petrus in Antiochia zu einem neuen Konflikt, wobei die durch den Friedensvertrag von Jerusalem mehr vertagte als definitiv gelöste Streitfrage nach der Bedeutung des jüdischen Gesetzes für die christlichen Gemeinden zum Bruch zwischen Paulus und den Judenchristen führte. Die Spuren des Gegensatzes lassen sich durch alle paulinischen Briefe und theilweise auch in den drei älteren Evangelien verfolgen, wie er ja auch in den beiden judenchristlichen Schriften, dem Brief Jakobi und der johanneischen Apokalypse, deutlich genug zu Tage tritt.

Indessen zeigt gerade das letztgenannte merkwürdige Buch, daß es bei aller Weite des Gegensatzes, der im Uebrigen beide Richtungen trennen mochte, doch auch nicht an einem mächtigen Einigungsband zwischen ihnen fehlte: das war der gemeinsame Glaube an den zum himmlischen Herrn der Gemeinde erhöhten Jesus. In der Verherrlichung desselben sehen wir die Apokalypse mit Paulus förmlich wetteifern, ja ihn theilweise noch überbieten. Noch entschiedener, als Paulus, überträgt sie auf Christum die sonst nur Gott zugekommenen Majestätsprädikate: sie nennt ihn den König der Könige und Herrn der Herren, das A und O, den Ersten und Letzten, den Anfang der Schöpfung Gottes; ja sie trägt kein Bedenken, ihn zum Gegenstand der Anbetung der Seligen zu machen. Dabei berührt sie sich theilweise direkt mit paulinischen Wendungen: wie Paulus Christum das für uns geschlachtete Passah nennt, so braucht der Seher der Apokalypse mit Vorliebe den Ausdruck: „das geschlachtete Lamm" und versenkt auch seinerseits sich gerne in die gefühlvolle Anschauung des leidenden Heilands, „der uns liebt und erlöst hat von unseren Sünden mit seinem Blut"; und wie Paulus redet von dem „zweiten Menschen vom Himmel" und „Herrn der Herrlichkeit", ebenso erscheint Christus auch dem Seher der Apokalypse unter der Daniel'schen Gestalt „gleich eines Menschen Sohn" auf weißer Wolke, eine goldene Krone auf seinem Haupt und sein Angesicht strahlend wie die Sonne*). Hatte in der Gesetzesfrage Judenchristenthum und Paulinismus sich entzweit: in der Frage nach dem Christus Jesus sehen wir beide, die Prophetie der Urgemeinde und die Theologie des Heidenapostels, sich einmüthig begegnen und über die scheidende Kluft hinweg die Hand der Versöhnung sich reichen. Damit war ein gemeinsamer Boden zur Vermittlung der Parteien in der Kirche gegeben. Die nächste wichtige Folge davon und zugleich auch wieder ein mächtiges Förderungsmittel dieser Vermittelung war die auf diesem Boden erst erfolgende Ausbildung der evangelischen Ueberlieferung.

Bei dem Bildungsprozeß des evangelischen Ueberlieferungsstoffes, der seine letzte Gestaltung in unseren kanonischen Evangelien spät erst erhalten hat, haben außer den geschichtlichen Erinne-

*) Offenbarung 1, 5. 11—18. 14, 14ff. 19, 16. 3, 14. 22, 13. 5, 8—14.

rungen noch gar manche andere Einflüsse bestimmend und das Geschichtliche umgestaltend mitgewirkt; obenan aber unter diesen steht jedenfalls die paulinische Theologie und die apokalyptische Prophetie. Das Christusbild, in welchem diese beiden sich einmüthig begegneten, wurde naturgemäß zur Consensusformel der kirchlichen Union und damit zum maßgebenden Kanon für die Gestaltung aller damals noch ganz flüssigen und bildsamen Masse der evangelischen Tradition. Die Strahlen des apokalyptisch-paulinischen Herrlichkeitsbildes des himmlischen Gottes- und Menschensohnes warfen ihren Wiederschein in die Erdentage des gottgesandten Propheten von Nazareth und verwoben in das verblaßte Bild der ältesten Ueberlieferung die schimmernden Farben und geheimnißvollen Zwielichter des Uebernatürlichen, des Wunders. War Christus nach Paulus der Gottessohn vermöge des Heiligkeitsgeistes und des Himmelsursprungs*), so ließ die plastisch gestaltende Sage diesen Geist nicht bloß sichtbar vom Himmel auf ihn herabfahren bei der Taufe, sondern auch schon sein menschliches Leben im jungfräulichen Mutterschoß erzeugen**), zumal dieser übernatürliche Ursprung auch durch das asketische Heiligkeitsideal der Apokalypse (14, 4) gefordert scheinen konnte. Ist ferner nach der Apokalypse das Lebenswerk des himmlischen Christus der siegreiche Kampf mit dem satanischen Reich, so stellte die Sage ein Vorspiel dieses Kampfes wie ein Titelbild an den Eingang des öffentlichen Lebens Jesu in der Versuchungsgeschichte und ein Vorspiel der siegreichen Verherrlichung vor den Ausgang desselben in der Verklärungsgeschichte, in welcher die Himmelsscene der prophetischen Vision von Apok. 1, 13—17 in theilweise wörtlichem Anschluß dramatisirt ist. Ist Christus nach der Apokalypse (21, 5ff.) der auf dem Thron der Allmacht sitzende Weltherrscher, der am Ende Alles neu machen, den Tod und alles Leid überwinden wird, so veranschaulichte die Sage diese erhebende Hoffnung in vorbildlichen idealen Erzählungen von der wunderwirkenden, naturverwandelnden und Todte erweckenden Allmacht Jesu. Geht endlich das Harren und Sehnen der Gemeinde und mit ihr aller Kreatur auf die Wiederkunft des „Menschensohnes in den Himmelswolken", wie der alt- und neutestamentliche Seher

*) Röm. 1, 4. I Cor. 15, 47.
**) Matth. 1, 18ff. Luc. 1, 26ff.

ihn geschaut hat*), so ist ganz begreiflich, daß die produktive Sage der hoffenden Gemeinde nicht bloß von den bestimmtesten dahin zielenden Verheißungen auch schon des irdischen „Menschensohnes" zu erzählen weiß, sondern überdieß noch der erhofften sichtbaren Herabfahrt Jesu vom Himmel ein umgekehrtes Vorspiel in seiner sichtbaren Auffahrt zum Himmel an die Seite stellt, womit sich die Himmelfahrt als zweiter Akt des Erhöhtwerdens von der Auferstehung scheidet**), ebendamit aber auch die Vorstellung von den Erscheinungen des Auferstandenen sich immer mehr ins massiv Realistische vergröbert. Schon diese wenigen Proben, die sich ins Einzelne noch weiter ausführen ließen, zeigen zur Genüge, daß der Schlüssel zur Erklärung unserer Evangelien von Anfang bis zu Ende in dem paulinisch-apokalyptischen Christusbild zu suchen ist.

Eben dieser einigende Mittelpunkt der urchristlichen Richtungen, an welchen die Krystallisation der verschiedenen Mischungselemente der evangelischen Geschichtsüberlieferung anschloß, gab auch den gemeinsamen Ausgangspunkt für die Fortschritte der dogmatischen Spekulation vom Anfang des zweiten Jahrhunderts. Hier trat nun aber ein neues Element in den christlichen Entwicklungsprozeß herein: der Idealismus der alexandrinischen Spekulation, die sich so vielfach mit der paulinisch-apokalyptischen Theologie berührte, daß eine Combination ganz auf dem Wege lag. Zum erstenmal begegnet sie im Brief an die Hebräer, der auf Christum die metaphysischen Prädikate der Weisheit aus der alexandrinischen „Weisheit Salomos" überträgt und ihn durch seinen Opfertod den Eingang zum himmlischen Heiligthum eröffnen und als ewiger Hohepriester und Verwalter der himmlischen Güter in der „oberen Welt" walten läßt, in welcher der Himmel der apokalyptischen Visionen mit der Idealwelt der alexandrinischen Spekulation verschmolzen ist. Auch die von Philo ausgebildete Allegorisirung des jüdischen Ritualgesetzes benutzte der Hebräerbrief in noch viel weiter gehendem Maße, als schon Paulus gethan hatte, um zu beweisen, daß sich das Judenthum zum Christenthum wie die Weissagung zur Erfüllung, wie die vorbereitende und unvollkommene zur vollendenden und vollkommenen Heilsanstalt ver-

*) Dan. 7, 13. Apok. 22, 17. 20. 14, 14. Röm. 8, 17—25. I Thess. 4, 16. Matth. 24, 30. 26, 64.

**) Luc. 24, 51. Ap.Gesch. 1, 1—11.

halte. — Auf der gleichen Bahn bewegen sich auch die deuteropaulinischen Briefe an die Colosser und Epheser, welche im Gegensatz zu den Anfängen der häretischen Gnosis die kirchliche Form der paulinischen Gnosis vertreten. Gegenüber einem essenischen Engeldienst, der die einzigartige Würde Christi verkümmerte, wird die centrale Weltstellung Christi betont, der als Haupt der Gemeinde zugleich die entzweiten Theile der Menschen- und der Geisterwelt, des Irdischen und Himmlischen in sich zur allversöhnenden Einheit zusammenfasse. Dabei unterscheidet sich der Epheserbrief vom Colosserbrief dadurch, daß er den transscendenten Spekulationen desselben durchweg eine praktische Wendung in Hinsicht auf die Bedürfnisse des religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde zu geben sucht. Hierin traf die deuteropaulinische Theologie des zweiten Jahrhunderts wiederum ganz einträchtig zusammen mit der gleichzeitigen deuterojohanneischen Theologie des vierten Evangeliums, welches schon durch seinen Namen sich als Apokalypse höherer Ordnung kennzeichnet, d. h. als ein freies Produkt desselben schöpferisch-intuitiven Geistes, in welchem nicht nur ein Philo die alttestamentlichen Gestalten in ideale Typen umgeschaffen hatte, sondern in welchem auch der Apokalyptiker Johannes und der Apostel Paulus Christum als den Herrn, der Geist ist, geschaut hatten.

War schon bei den drei älteren Evangelien die geschichtliche Ueberlieferung wesentlich bestimmt durch die idealen Motive der paulinisch-apokalyptischen Theologie, so ist noch mehr im vierten, dem „geistigen" Evangelium das Geschichtliche nur als das bildsame Material zur Darstellung der religiösen Ideen benutzt, zu welchen Philo kaum weniger als die Apokalypse und Paulus beigetragen hatte. Der Angelpunkt der johanneischen Theologie ist der Gegensatz von Gott und Welt und dessen Vermittelung durch den Logos-Christus. Gott ist Geist, über alle Schranken natürlichen Daseins und volksthümlicher Kulte erhabenes überweltliches und rein sittliches Wesen; aber nicht ferne Jenseitigkeit oder leere Unbestimmtheit ist von ihm auszusagen (wie bei Gnostikern geschah), sondern er ist die unerschöpflich wirksame Lebensquelle und der liebende Vater, der den Sohn und die Welt von Ewigkeit her geliebt hat. Der Sohn ist der „Logos". Dieser Begriff, in welchem von Philo die hypostasirten alttestamentlichen Offenbarungsformen der Weisheit und

des Worts mit der weltbildenden Vernunft der griechischen Spekulation einheitlich zusammengefaßt waren, wird an die Spitze des Evangeliums gestellt als der die ganze Geschichtsdarstellung desselben beherrschende Grundbegriff. Doch tritt die metaphysisch-kosmische Seite des philonischen Logos im Evangelium ganz zurück hinter die Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Offenbarungsorgans, wie es auch das personificirte Wort der jüdischen Dogmatik, das „Memra" *) war. Die metaphysischen Verhältnisse bilden im johanneischen Evangelium überall nur die leise angedeuteten Voraussetzungen für die religiösen. Insbesondere das Verhältniß des Sohns zum Vater wird noch nicht in den späteren dogmatischen Formeln beschrieben, nur die drei Momente treten hervor: er ist dem Vater wesensgleich, ein Gott von Art; er ist ihm aber auch durchaus untergeordnet, in seiner ganzen Existenz wie Wirksamkeit von ihm abhängig; er ist endlich mit ihm in engster Verbindung, in mystischer Lebens- und Liebeseinheit. Sofern diese drei Momente das religiöse Verhältniß überhaupt bilden, kann man in dem johanneischen Logos-Christus die Personifikation der wahren Religion der Gotteskindschaft sehen. Aber freilich, sofern er das absolute Ideal selbst darstellt, ist er von den andern Gotteskindern eben doch nicht bloß als der Erstgeborne, wie bei Paulus, sondern als der „Einziggeborene" unterschieden, der nicht in der Reihe der immer unvollkommenen Geschöpfe steht, sondern der einzige Mittler aller Schöpfung und Offenbarung ist. Wie er schon in der vorchristlichen Geschichte in und außer Israel eine theilweise und vorbereitende Offenbarung vermittelt hat, so ist er zuletzt mittelst der Fleischwerdung in Jesu persönlich erschienen. In dessen Person und Lebenswerk ist also alles das, was vorher an göttlicher Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit sporadisch in der Menschheit vorhanden war, in persönlicher Concentration verkörpert, er ist die Vollendung, der Gipfel und die Erfüllung aller früheren Gottesoffenbarung bei Juden und Heiden. Aber das ideale Subjekt, welches als Verkörperung der vollkommenen Gottesoffenbarung selber ein göttliches Wesen ist, hört ebendamit auf, wirklicher voller Mensch zu sein: in seinem Bewußtsein himmlischer Präexistenz, in seiner Alles durchschauenden Allwissenheit, in seinen schöpferischen Allmachtswundern, in seiner gespenstischen

*) Weber, altsynagogale Theologie, S. 175 ff.

Unnahbarkeit, in seiner Erhabenheit über menschliche Leiden und Affekte, ja über menschliches Bittenmüssen vor Gott (11, 42) wandelt er geheimnißvoll über die Erde, nicht mehr der demüthig barmherzige Volksfreund der alten Evangelien, sondern der verhüllte Gott, dessen erhabene Majestät nach außen schroff ausschließend nur im esoterischen Jüngerkreis Züge menschlich wahren und warmen Fühlens erkennen läßt. Sein Lebenswerk besteht darin, das göttliche Leben und Licht, das er in sich selbst trägt, durch Worte, Thaten und Tod der Menschheit zu offenbaren und mitzutheilen. Daher hat sein Lehrwort jetzt nicht mehr zum Inhalt das Gerechtigkeits- und Reichsideal der urchristlichen Verkündigung, sondern nur ihn selbst und sein persönliches Verhältniß zum Vater und zur Welt und Gemeinde — natürlich, weil ja eben hierin das Ideal der Religion in koncentrirtester Form repräsentirt ist. Seine Werke sind Erweise seiner göttlichen Macht mehr noch als Liebe, begleitende Zeugnisse des Vaters für die Wahrheit seines Wortes, Illustrationen ewiger Wahrheiten in sinnenfälligen Exempeln; daher erscheinen die Wunder hier einerseits zur höchsten Uebernatürlichkeit gesteigert, wie sie dem absoluten Wunder seiner göttlichen Person entspricht; andererseits wird doch dem sinnlichen Wunder-Ereigniß wieder aller Werth abgesprochen, weil ja alles Geschehen nur Gleichniß übersinnlicher Ideen sein soll. Der Tod des johanneischen Christus hat keine Beziehung mehr auf die Sühneforderung des Gesetzes, die für diese Theologie schon völlig zum überwundenen Standpunkt des Judenthums gehört, sondern er ist einfach das ethische Opfer der Liebe, die sich selbst erniedrigt, um erhöht zu werden. In der freiwilligen Hingabe in den Tod liegt zugleich die Ueberwindung desselben und damit das Gericht über den Fürsten dieser Welt, den Teufel; im höchsten Liebeserweis liegt das reinigende und einigende Weiheopfer für die Gemeinde, die für die kurze Traurigkeit der Trennung reichlich entschädigt wird durch die Sendung des Geistes, der vom Auferstandenen unmittelbar ausgeht als sein anderes Ich, welches seine Stelle bei der Gemeinde vertritt und sein Werk der Mittlerschaft fortsetzt, als „der andere Paraklet", wie auch der Logos bei Philo der Paraklet oder Anwalt der Gemeinde bei Gott hieß. An diesem Geist hat die Gemeinde mehr als Ersatz für die persönliche Gegenwart Christi, denn er leitet sie in alle Wahrheit, noch über das hinaus, was der geschichtliche Heiland

gelehrt hatte, er enthüllt noch Manches, was Jesus nicht sagen konnte, weil die Empfänglichkeit bei den Jüngern noch fehlte; durch den Geist erst kommt also die Gemeinde zu der vollen, selbständigen und klaren Erkenntniß, die keiner fremden und symbolisch verhüllten Belehrung mehr bedarf. Ebenso lehrt er sie beten im Namen Jesu und macht ihr Gebet so unmittelbar wirksam, daß sie keiner fremden Fürbitte mehr bedarf; kurz er versetzt sie in diejenige unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, dem Vater und Sohn, welche durch keine äußeren Mittel und Mittler mehr bedingt und beschränkt ist, in welcher daher der Friede und die Freude der Gotteskinder zur vollen und unmittelbaren inneren Gewißheit und damit zur Vollkommenheit gelangt ist. So wird die Versöhnung des Gegensatzes von Gott und Mensch, Jenseits und Diesseits, die im präexistenten Logos als ewige Mittlerschaft und im fleischgewordenen Logos-Christus als geschichtliches Heilswerk angeschaut wird, endlich auch zur wirklichen Erfahrungsthatsache im Bewußtsein der christlichen Gemeinde. Ihr Glaube, diese Wirkung und Bethätigung des heiligen Geistes, ist an sich selbst schon das ewige Leben mitten in der Zeit, die Ueberwindung von Welt, Hölle und Tod, die selige Gottesgemeinschaft, die aller Wünsche Erfüllung und aller Fragen Lösung ist (16, 23f. 17, 3. 22ff.). Da bedarf es nicht mehr des Wartens auf eine künftig bevorstehende sichtbare Wiederkunft, nicht mehr des sehnsüchtigen Fragens nach dem Wann der Reichserrichtung. Diese urchristliche Hoffnung ist hier aufgehoben im Glauben der Gemeinde, der im Bewußtsein der gegenwärtigen Einheit mit Vater und Sohn seine volle Befriedigung schon besitzt. An die Stelle des irdischen chiliastischen Messiasreiches, wie es noch die Phantasie des Apokalyptikers erfüllt hatte, tritt hier das Reich, das nicht von dieser Welt ist, dessen König ist der Zeuge der Wahrheit, dessen Bürger sind, die aus der Wahrheit sind (18, 36). Auch das Gericht steht der Gemeinde nicht mehr bevor; in ihrem Glauben ist sie über Tod und Gericht erhaben; hingegen vollzieht sich das Gericht fortgehend an der ungläubigen Welt als der Prozeß der Scheidung zwischen den Kindern des Lichts und der Finsterniß, den Kindern Gottes und des Teufels. Der Gegensatz zwischen Gott und dem widergöttlichen Weltherrscher, dem Teufel, wird also nie völlig aufgehoben, sondern kommt nur immer völliger zur Erscheinung; die Liebesoffenbarung Gottes in Christo, obgleich an sich eine Allen

bestimmte, kommt doch erfahrungsmäßig nicht Allen wirklich zu gut, sondern nur denen, welche vermöge ihrer wesentlichen Gottverwandtschaft die innere Empfänglichkeit dafür haben, denn nur die können zum Sohn kommen und glauben, welche nicht bloß äußerlich das Wort hören, sondern auch innerlich vom Vater gezogen und belehrt werden; den Andern dagegen, welche nicht von Gott sondern vom Teufel sind, ists unmöglich, die Stimme des Gottessohnes so zu vernehmen, daß sie glauben; sie bleiben im Gericht der Finsterniß; in ihrem Unglauben, der sie vom Leben in Gott scheidet, sind sie schon gerichtet. Neben diesen immanenten, im geschichtlichen Leben sich vollziehenden Geistesprozessen fällt zwar der eschatologische Abschluß der irdischen Geschichte nicht hinweg, aber er spielt sich nicht mehr in dem irdischen Drama des jüdischen Messiasreiches ab, sondern in der übersinnlichen Welt, welche die Heimath des Geistes ist, und er steht ebendeßhalb auch nicht mehr, wie früher, im Vordergrund des christlichen Bewußtseins, denn er bringt nicht erst das ewige Leben, das ja schon in der Gottes- und Christuserkenntniß des Glaubens da ist; das ewige Gottesreich wird nichts Neues sein, sondern die Vollendung und Erfüllung der in der Gemeinde schon jetzt wirklichen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit.

Diese Theologie ist ein System kirchlicher Gnosis, in welchem Idee und Geschichte, Spekulation und Gemeindeglauben sich genau die Wagschaale halten und in glücklicher Wechselwirkung stehen: jene diente dazu, das Christenthum von seiner anfänglichen jüdischen Gebundenheit zu befreien und zur Weltreligion zu erheben, welche sich auch der gebildeten Heidenwelt imponirend und überzeugend darstellen konnte; dieses praktische und geschichtliche Element aber bewahrte die Spekulation vor dem verderblichen Ikarusflug in die Nebel leerer Abstraktionen und mythischer Träume. Wohl hat ja auch das Johannesevangelium das in Jesu verkörperte religiöse Ideal als ein besonderes vorirdisches Wesen seiner Geschichte vorangestellt und damit noch mehr, als schon Paulus, der Ausbildung der kirchlichen Christus-Spekulation vorgearbeitet; aber von dieser ist doch der Evangelist insofern noch weit entfernt, als eben sein Blick nicht bei dem Himmelswesen des Logos verweilt, sondern alsbald zu seiner geschichtlichen Verkörperung in Jesu weiter eilt; er bildet wohl schon die Abstraktion, aber er fixirt sie noch nicht als solche, sondern läßt

sie alsbald in der Geschichte zu religiösem Leben sich verkörpern. Das ist der wesentliche Unterschied dieser kirchlichen von der häretischen Gnosis des zweiten Jahrhunderts: diese riß Idee und Geschichte auseinander, machte die erstere zum abgezogenen Schattenwesen und Gegenstand phantastischer Mythen ohne geschichtlichen Boden und ohne religiösen Werth; zugleich wurde aber das Geschichtliche am Christenthum seines Gehaltes und seiner eigenartigen Bedeutung entleert und zu einem Gemein-Menschlichen herabgesetzt, mit welchem dann die himmlischen Wesen („Aeonen") nur in eine ganz äußerliche und selber wieder phantastisch unwahre Beziehung gesetzt wurden. So ward aus dem Christus, wie er im Glauben der Gemeinde lebte, in dieser falschen Gnosis einerseits ein geschichtsloses Scheinwesen und andererseits ein ideeloses Geschichtswesen — beide Einseitigkeiten („Doketismus" und „Ebjonitismus") gleich unfruchtbar und werthlos für die religiöse Erbauung. Daher verbanden sich die verschiedenen kirchlichen Richtungen zum gemeinsamen Kampf gegen diese von einer phantastisch vergeilten Gnosis dem Christenthum drohende Gefahr. Der kirchliche Alexandrinismus verwahrte sich in den „johanneischen Briefen" gegen dieses Zerrbild seiner echtreligiösen Gnosis; der kirchliche Paulinismus zog sich in den sogenannten „Pastoralbriefen" (an Timotheus und Titus) hinter die Schutzwehr der kirchlichen Ueberlieferung und Verfassung zurück; und endlich konnte auch der kirchliche Judaismus im Judas- und 2. Petrusbrief mit der Absage an die Gnosis ein Wort der brüderlichen Anerkennung für den ehemaligen Gegner Paulus verbinden. So fanden sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die drei Richtungen des Urchristenthums zusammen als Verbündete gegen den gemeinsamen Feind: die Gegensätze des ersten Jahrhunderts seit Paulus' Auftreten lösten sich jetzt auf in der einen allgemeinen Kirche.

Diese Einigung der urchristlichen Parteien war doch nicht bloß eine Folge äußeren Drucks; sie war die naturgemäße Folge der von Anfang bestehenden inneren Gemeinsamkeit der religiösen und sittlichen Lebensrichtung. Ein dreifaches Band hielt die Glieder der Christusgemeinde fest umschlungen: der Glaube an Jesus als den Christus, den Herrn der künftigen Welt, dessen baldige Erscheinung man erhoffte; die Abwendung von der jetzigen Welt als dem gott-

widrigen Reich des Bösen, endlich die innige Verbundenheit der Bruderliebe unter den Glaubensgenossen. Der augenfälligste Zug in der Erscheinung des urchristlichen Gemeindelebens, die Verwerfung der Welt, wie sie war, der völlige innerliche und wenigstens theilweise auch äußerliche Bruch mit ihren bestehenden Verhältnissen war allen christlichen Parteien von Anfang gemeinsam. Ein Paulus mahnte die Christen, die Welt so zu brauchen, als brauchten sie sie nicht, denn die Gestalt der Welt vergehe. Der Apokalyptiker glühte von Haß gegen das christusfeindliche römische Weltreich, dessen Gericht er nahen sieht. Dem Jakobus ist der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft. Der johanneische Christus sagt seinen Jüngern, die Welt werde sie hassen, weil sie nicht von der Welt seien; und der 1. Johannesbrief mahnt, man solle nicht lieb haben die Welt, die mit ihrer Lust vergehe. So nahe sich nun gewiß hierin die christliche Ansicht mit einer bei den Frommen und Weisen unter Heiden und Juden jener Zeit weitverbreiteten Richtung berührte, so darf doch ein eigenthümlicher Unterschied von großer Tragweite nicht übersehen werden. Die heidnische Weltflüchtigkeit hing zusammen mit dem platonischen Spiritualismus, der Geist und Materie als ausschließenden Gegensatz dachte und daher die körperliche Welt schon als solche für unrein und werthlos gegenüber der allein wesenhaften und guten Welt der jenseitigen Geister hielt; dazu kam noch der naheverwandte stoische Idealismus, der die innere Freiheit des Ich durch Gleichgültigkeit gegen alles Aeußere, durch Ertödtung aller Affekte, durch Zerreißung also auch aller socialen Bande erkaufte; die Folge von beiden war eine Entwerthung des realen Lebens und seiner positiven Zwecke, eine Zurückziehung des „Weisen" von der thätigen Sittlichkeit in die müßige Beschaulichkeit und fruchtlose Resignation. Anders bei den Christen. Ihre Weltverneinung galt nicht der körperlichen Welt überhaupt; denn auch der Leib ist ja ein Geschöpf Gottes, bestimmt zum Werkzeug und Tempel seines Geistes, wie Paulus im Einklang mit dem Alten Testament lehrte; gegen die Verachtung des Materiellen nahmen sich daher die Kirchenväter (z. B. Athenagoras, Tertullian, Irenäus) nachdrücklich der Würde des Leibes an, welche in der Lehre von der Auferstehung ihren dogmatischen Ausdruck fand. Was aber die Christen verwarfen, war nur „die jetzige Welt", das gesellschaftliche Weltleben in seinem dermaligen Bestand bei Heiden

und Juden, welches ihnen von den Dämonen beherrscht und dem Untergang beim nahen Weltgericht verfallen zu sein schien, mit welchem daher der Christ, der Bürger des bald anbrechenden Christusreiches, keine Gemeinschaft haben dürfe. Diese Weltverneinung hatte also ihre Kehrseite an einer sehr energischen Weltbejahung, an der Hoffnung auf die kommende bessere Welt unter Christi Herrschaft.

Mochte immerhin diese Hoffnung vielfach phantastische, märchenhaft-sinnliche Formen annehmen (der „Chiliasmus" eines Papias z. B.), so enthielt sie eben doch ein praktisch-sittliches Motiv von unvergleichlichem Werth, wie es weder Juden noch Heiden kannten. Von der jüdischen Messiashoffnung unterschied sie sich durch die Abstreifung der national-politischen und -gesetzlichen Schranken; vor dem heidnischen Spiritualismus hatte sie voraus die praktische Triebkraft positiver Hoffnungs- und Strebeziele. Die himmlische Welt, auf welche der Christ als auf seine Heimath blickte, sollte ja doch nicht, wie die platonische Ideenwelt, für immer jenseitig bleiben, sie sollte als „künftige Welt" diesseitige Wirklichkeit werden und ihrem Kommen mußte daher mit Anspannung aller Kräfte der Weg gebahnt, die Welt dafür vorbereitet, die Gewalt der Finsterniß bekämpft, die Menschheit für Christum gewonnen und bekehrt werden. Und ferner das Haupt der himmlischen oder künftigen Welt war weder ein jüdischer Messiaskönig, noch ein Phantasiewesen philosophisch-mythologischer Spekulation; sondern es war der Jesus, der im Leben und Sterben ein augenscheinliches Vorbild und geschichtliches Unterpfand der im Dulden siegenden Heilandsliebe gegeben hatte, der die Armen und Elenden seine Brüder nannte und alles, was man an diesen Geringsten thue, als ihm selber erwiesen ansehen wollte. Mit der Erhöhung dieses gekreuzigten Heilands zum himmlischen Gottessohn und Herrn der Welt war die göttliche Macht der duldenden und dienenden Liebe selbst auf den Thron der Welt erhoben, in welcher bisher nur das Recht des Stärkeren, der physischen oder intellektuellen Ueberlegenheit gegolten hatte. Der grausamen Selbstsucht der Völker, dem stolzen Aristokratismus der Stände, der frivolen Behandlung des Weibes und der brutalen Mißhandlung des Knechts trat im Christenthum eine Weltansicht entgegen, welche von allen äußeren Vorzügen der Geburt und des Glücks absah und den Werth des Menschen nur nach

der Reinheit seines Herzens, nach der Liebefähigkeit und Opferwilligkeit seines empfindenden Ich schätzte, und welche ebendaher auch im Niedrigsten und Elendesten, im Armen und Kranken, im Sklaven und im Verurtheilten noch die Würde des Menschen, des Kindes Gottes und Bruders Christi anerkannte und ihn zum Gegenstand der erbarmenden und helfenden Liebe machte. Das war das Neue des Christenthums, wodurch es sich ebensosehr über die heidnische Weisheit wie über die jüdische Gerechtigkeit erhoben hat; fragten die Andern nur nach des Menschen Leisten, Verdienen, Vermögen oder Wissen, so hat das Christenthum des Menschen Kern im Herzen gefunden und hat im Heiligthum des Rein-Menschlichen zugleich das Göttliche des Menschen entdeckt. Das war das Geheimniß seiner Kraft, wodurch es die Welt erobert, die Welt gerettet hat.

Daß nun dieses neue Prinzip sich nicht in seiner vollen Reinheit behauptete, daß bei seinem Siegeslauf durch die Welt sich ihm wieder viele heidnische und jüdische Elemente anhingen und es verunstalteten, darüber sollte man sich nicht so sehr wundern. Nicht nur war dies nach dem Lauf der Welt nicht anders möglich: es war auch nicht in jeder Hinsicht zu beklagen. Der gröbere Stoff kirchlicher Lehrsatzungen, kultischer Bräuche und Verfassungsformen war doch nicht bloß eine verbergende Hülle, er war auch eine schützende Schaale, durch welche der edle Kern durch die Zeiten der Unmündigkeit hindurch aufbewahrt wurde bis auf die Zeit, wo die christlich-germanischen Völker reif geworden waren für das Evangelium von der Sohnschaft Gottes und von der Freiheit eines Christenmenschen.

Bei den Bemühungen der orientalischen Kirche um Ausbildung und Feststellung des christologisch-trinitarischen Dogmas lag doch nicht bloß griechische Disputirsucht und hierarchische Herrschsucht zu Grunde, wie eine oberflächliche Geschichtsbetrachtung gerne urtheilt. Es waren vielmehr in erster Linie unleugbar religiöse und zwar in die Tiefe des christlichen Bewußtseins hinabreichende Interessen, von welchen die bedeutendsten Lehrer, ein Origenes und Athanasius obenan, geleitet wurden. Um was es sich handelte, war einfach dieß: die wahre Versöhnung Gottes und des Menschen zur vollen Lebensgemeinschaft beider, diesen Angelpunkt des christlichen Bewußtseins, in der urbildlichen Person des Versöhners zum präcisen Ausdruck zu bringen. Daß Gottes eigenes Wesen, nicht bloß ein mythi-

scher Halbgott, sich uns in Christo menschlich geoffenbart habe, und daß das ganze wirkliche Menschenwesen, nicht bloß ein Stück desselben in die Gemeinschaft des Göttlichen aufgenommen sei, daß also von beiden Seiten her die göttlich-menschliche Lebensgemeinschaft eine volle, wahre und unlösbare sei, darum drehten sich in letzter Instanz alle jene Streitigkeiten, welche den Begriff des „Gottmenschen" und sein Verhältniß zu Gott und zur Menschheit festzustellen und gegen Abirrungen nach dieser oder jener Seite zu verwahren suchten. Daß das Problem ein berechtigtes und daß die hingebende Arbeit der Kirche an seiner Lösung höchst achtungswerth gewesen ist, sollte man nicht um deßwillen verkennen, weil ja allerdings ihr Lösungsversuch noch wenig befriedigend ausfiel. Beachtet man, daß die dogmatische Reflexion unter den von der paulinisch-johanneischen Theologie her gegebenen Voraussetzungen und mit den begrifflichen Mitteln der Zeitphilosophie zu arbeiten hatte, so wird man kaum ein anderes Ergebniß als das in den Concilbeschlüssen von Nicäa, Konstantinopel und Chalcedon niedergelegte erwarten können. Der hier festgestellte Gottmensch war freilich, trotz alles Bemühens, das Menschliche in ihm unverkürzt zu wahren, thatsächlich doch ein über alles Menschliche völlig entrücktes, wunderbares und unbegreifliches Himmelswesen, in welchem das religiöse Bewußtsein der Gemeinde sichselbst nur schwer wiederzufinden vermochte.

Mit dieser Entrückung des Heilsmittlers in das Jenseits der trinitarischen Gottheit ergab sich nun aber naturgemäß das Bedürfniß nach neuen Vermittelungen zwischen ihr und dem Menschen. Die Heiligen traten als neue Mittler in die Lücke ein, und es wiederholte sich nun nahezu derselbe Prozeß: die menschlichen Ideale der Frömmigkeit, aus deren Anschauung die kämpfende Kirche Trost und Stärkung schöpfte, wurden ihr ebendarum zu himmlischen Mitstreitern und Fürbittern und diese wuchsen mit der Zeit zu übermenschlichen, gottähnlichen Segensspendern und Vertretern Gottes heran. Man hatte an ihnen einen Ersatz für die vielen Götter des Heidenthums, welcher für die Menge um so schwerer zu entbehren sein mochte, je weniger sie mit dem Geheimniß des trinitarischen Gottes etwas anzufangen wußte. Als einfachen Rückfall ins Heidenthum darf man aber dieß gewiß nicht beurtheilen; es war doch für die praktische Gemüthsstimmung ein sehr großer Unterschied, ob man

früher die Feste der Naturgötter und Heroen feierte, deren naturalistischer Hintergrund einer idealen Erhebung des Gemüths ihrer Verehrer wenig günstig war, oder ob man jetzt in den Heiligen die Ideale der Geduld, Demuth, Treue und Liebe verehrte. Man kann ohne arge Ungerechtigkeit unmöglich verkennen, daß in diesem Kultus höchst werthvolle religiös-sittliche Impulse lagen, welche die abergläubischen Auswüchse desselben mehr als aufwogen. Wie viel insbesondere der Kultus der Maria und anderer heiliger Frauen zur höheren Schätzung des Weibes in seinem eigenen wie in der Männer Bewußtsein und damit zur Veredlung des geselligen und des Gemüthslebens beigetragen haben mag, ist in der That nicht zu ermessen.

Aber auch die Mittlerschaft der Heiligen, dieser unsichtbaren Gemeinde des Jenseits, konnte dem Bedürfniß nach Vergegenwärtigung des Göttlichen für das menschliche Bewußtsein noch nicht ganz genügen. Um die Kette der Vermittlungen zwischen Jenseits und Diesseits zu schließen, mußte an die „himmlische Hierarchie" als weiterer Ring die irdische Hierarchie der Kirche sich anschließen. Und hier war es die römische Kirche, welche in die Fußstapfen der heidnischen Weltherrscherin und zugleich in das Erbe Jerusalems eintretend die Führerschaft übernahm und der Christenheit die Organisation gab, welcher sie für ihren Bestand in der Welt bedurfte. Der Geist der beiden Kirchen, bemerkt Renan*) treffend, war derselbe, aber was in Jerusalem eine Gefahr, wurde in Rom ein Vortheil. Der Geschmack für Tradition und Hierarchie, der Respekt vor der Autorität verpflanzte sich gewissermaßen von den Höfen des Tempels nach dem Westen; wie Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Quasi-Papst zu Jerusalem gewesen war, so schickte sich jetzt Rom an, die Rolle des Jakobus zu übernehmen. Der Brief des römischen Clemens an die Korinther war die erste Kundgebung des Autoritätsprinzips in der Kirche. Und es ist sehr bezeichnend, daß die beiden Vorbilder, auf welche hierbei dieser Brief sich beruft, der römischen Militärorganisation und der jüdischen Priesterhierarchie entnommen sind. Auf das Vorbild der letztern hat besonders auch Cyprian, der Hauptvertreter der Episkopatsidee, die Theorie von der Superiorität

*) Hibbert-Vorles. über Rom und die kath. Kirche, engl. Ausg. 122.

des Bischofs über die Gemeinde gestützt. Uebrigens war es derselbe Zug zur theokratischen Monarchie, welcher im Dogma von der trinitarischen Homousie Christi mit dem Vater sich ausdrückte, und welcher in der kirchlichen Praxis zum Primat des Bischofs in der Gemeinde und des römischen Bischofs in der katholischen Kirche geführt hat. Je ferner der himmlische Gottmensch in dem geheimnißvollen Dunkel der Trinität dem Bewußtsein der Gemeinde entschwand, desto dringender mochte sie ja wohl das Bedürfniß fühlen, im Bischof als sichtbarem Haupt der Gemeinde und zuhöchst im römischen Universalbischof als Haupt der ganzen Kirche den leibhaftigen irdischen Stellvertreter Christi gegenwärtig zu sehen. Nach urapostolischer Lehre war es freilich der Geist, der Paraklet gewesen, der Christi Stelle in der Gemeinde vertreten, und sie zur Einheit seines Leibes verbinden sollte. Als aber nicht bloß die häretischen Gnostiker sich für die specifischen „Geisteschristen" ausgegeben, sondern besonders auch die Montanisten für ihre Prophetie, ihre eschatologischen Schwärmereien und ihren moralischen Rigorismus, kurz für ihren die Kircheneinheit zerstörenden separatistischen Subjektivismus auf den besonderen Besitz des Geistes sich berufen hatten, da lag es sehr nahe, ja konnte durch das Interesse ihrer Selbsterhaltung fast gefordert scheinen, daß die Kirche das im Besitz der Einzelnen so leicht mißbrauchte Prinzip des Geistes in den ordentlichen Formen des kirchlichen Amtes fixirte und die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel, für die alleinigen Träger und Organe des Geistes Christi gelten ließ. Damit war dann der Anspruch der Hierarchie auf unbedingte Lehrautorität und auf alleinige Vollmacht der Sündenvergebung dogmatisch begründet; man hatte jetzt in der Kirche wieder einen dem levitischen Priesterthum analogen „geistlichen Stand", der mit besondern göttlichen Vollmachten und Kräften ausgerüstet und über der Gemeinde stehend diese mit Gott vermitteln sollte und freilich ebendamit zugleich von Gott trennte.

So sehr wir vom protestantischen Standpunkte aus hierin einen Rückfall ins unevangelische jüdische Wesen erblicken müssen, so kann man doch nicht verkennen, daß für jene Zeit die hierarchische Organisation der Kirche im Episkopat sehr heilsam und nothwendig war. Ohne ihn hätte die Kirche ihren Bestand in den Zeiten äußerer Verfolgung und innerer Wirren und Kämpfe nicht zu erhalten vermocht.

Die Bischöfe, als die ordentlichen Repräsentanten der geschichtlichen Continuität des Christenthums mit seiner Vergangenheit, wurden von selber auch die Stützen seines geordneten Fortbestehens in der Zukunft; durch die Bischöfe überhaupt und die römischen insbesondere wurde das Christenthum zur geschichtlichen Weltmacht, die ihre festen Wurzeln in dem Boden des irdischen Gesellschaftslebens zu schlagen und sich der ungesunden fieberhaften Phantasien von naher Parusie, Chiliasmus und Weltende, welche seine Wiege umgaukelt hatten, zu entschlagen gewöhnte. Der nüchtern realistische, auf die Bedingungen des geschichtlich-socialen Lebens reflektirende Sinn der römischen Kirche begegnete sich hierin einträchtig mit dem spekulativen Idealismus der alexandrinischen Theologen; der sinnlich-übersinnliche Chiliasmusglaube, welcher die Christenheit der zwei ersten Jahrhunderte in Spannung erhalten und zuletzt noch in der Ueberspanntheit der Montanisten einen letzten Paroxysmus hervorgerufen hatte, war den Alexandrinern zu sinnlich und den Römern zu unpraktisch; so ward die orientalische Phantasie, nachdem sie ihre guten Dienste gethan, von der gesunden Vernunft der griechisch-römischen Welt bei Seite geschoben.

Daß die Kirche, um ihrer Idee als allgemeiner Weltkirche zu entsprechen, ihre sittlichen Anforderungen an die Menschen nicht zur Unnatur des montanistischen Rigorismus überspannen dürfe, hat die römische Kirche zuerst erkannt und hat eben dadurch schon frühe ihre weltgeschichtliche Mission als Erzieherin der Völkerwelt erwiesen. Sollte die Kirche ihre Aufgabe, die Welt mit der sittlichen Idee des Christenthums sauerteigartig zu durchdringen, erfüllen, so war eine gewisse Verweltlichung derselben unumgänglich nothwendig; daraus darf man ihr an und für sich noch keinen Vorwurf machen. Aber der Uebelstand, der für die Folgezeit verhängnißvoll werden sollte, lag darin, daß die Kirche, während sie auf der einen Seite im Interesse ihrer Weltbeherrschung ihre sittlichen Forderungen der menschlichen Schwachheit allzu willfährig akkommodirte, auf der andern Seite doch zugleich an dem Ideal der übernatürlichen — um nicht zu sagen: unnatürlichen — asketisch-weltflüchtigen Heiligkeit festhielt, nur daß sie dasselbe nicht zu einem verpflichtenden Gesetz für Alle, sondern zu einem Rath für die der Vollkommenheit Nachstrebenden machte. So entstand die für die katholische Moral bedeutsame Lehre

von einer doppelten Sittlichkeit, einer niederen für die Menge und einer höheren für die Elite der Kirche. Diese Lehre steht zwar allerdings in einer gewissen Verwandtschaft mit dem der heidnischen Gesellschaft und Philosophie eigenthümlichen Aristokratismus; wie man denn namentlich in der stoischen Unterscheidung der vollkommenen und mittleren Pflichten oder auch der sittlich „Vollkommenen" und der in dem Uebergang zwischen Thorheit und Weisheit befindlichen „Fortschreitenden" eine gewisse Analogie zur doppelten Sittlichkeit des Katholicismus finden kann. Allein ihren Grund hat diese katholische Lehre doch nicht hier; gerade der den Stoikern am nächsten stehende gnostische Kirchenvater Clemens von Alexandrien ist von der kirchlichen Ueberschätzung der asketischen Sittlichkeit am weitesten entfernt und spricht über Ehe, Besitz und Berufsarbeit die gesundesten Grundsätze von wahrhaft protestantischer Vernünftigkeit aus. Jene Lehre hängt vielmehr wesentlich zusammen mit dem gesetzlichen Charakter, welchen das kirchliche Christenthum seit Mitte des zweiten Jahrhunderts Hand in Hand mit der Ausbildung der hierarchischen Verfassung mehr und mehr angenommen hat. Je mehr das Christenthum sich in der Kirche verkörperte und zu einem organischen System von kirchlichen Aemtern und Institutionen sich gestaltete, desto mehr trat an die Stelle der freien evangelischen Sittlichkeit, die im heiligen Geist ihr inneres Leben hat, wieder „das neue Gesetz" der kirchlichen Vorschriften, welche das sittliche Verhalten der Einzelnen in allen Details ihrer Lebensführung regeln sollten. Nun liegt es aber in der Natur jeder solchen positiven gesetzlichen Sittlichkeit, welche durch specielle Gebote das Leben der Gesellschaft normiren will, daß ihr Maßstab der sittlichen Werthbestimmung ein äußerlich mechanischer wird, bei welchem es mehr auf das Quantum der Leistung als auf die Qualität der Gesinnung ankommt. Wo aber einmal das Pflichtmäßige so äußerlich als ein positiv bestimmtes Quantum von Leistungen gefaßt wird, da ist es nur natürlich und folgerichtig, daß auch ein Ueberbieten des geforderten Quantums und damit ein überpflichtmäßiges Verdienst für möglich gehalten wird, welches eben darum, weil es nicht von Allen gefordert wird und werden kann, bei dem, der es freiwillig thut, einen höheren Grad sittlicher Vollkommenheit begründet. Dieß ist sosehr die einfache Consequenz einer heteronomen kirchlich-gesetzlichen Sittlichkeit, daß es sich unter ähnlichen Voraus-

setzungen in der Geschichte immer wiederholt hat; wie ja auch die katholische Lehre vom verdienstlichen Thun ihr allernächstes Vorbild an der pharisäisch-jüdischen Werkgerechtigkeit hatte*). Außerdem kam zu jenem allgemeineren in der kirchlichen Gesetzlichkeit überhaupt liegenden Grund hier noch als weiteres Motiv hinzu die Ueberschätzung des asketischen Tugendideals, besonders des Fastens und der Ehelosigkeit. Auch dieß lag aber so allgemein im Geist jener Zeit, daß man es nicht für eine specifisch neue Erscheinung des Christenthums halten, aber auch nicht ausschließlich aus dem Heidenthum oder Judenthum erklären kann; findet sich doch dasselbe bei den jüdischen Essäern und den griechischen Neupythagoräern, und daß die Anknüpfungspunkte dafür auch im apostolischen Urchristenthum vorhanden waren, lehrt das Neue Testament deutlich, wenn auch hier die Motive zum Theil andere sein mochten als dort. Ob dann die klösterliche Organisation des weltflüchtigen christlichen Asketenthums in Aegypten auf lokale Vorbilder des dortigen heidnischen oder jüdischen Asketenthums (Serapispriester oder Therapeuten) oder gar auf buddhistische Einflüsse, die gerade dort keineswegs auszuschließen sind, zurückzuführen sein mag, oder ob es sich ohne solchen äußeren Anlaß aus der Natur der Sache heraus von selber machte, das ist für den wesentlichen Charakter dieser Erscheinung von untergeordneter Bedeutung. Die Hauptsache ist jedenfalls dieß, daß in dem Mönchthum ein besonderer Stand sich bildete, in welchem die katholische Kirche ihr Ideal höherer christlicher Sittlichkeit oder Vollkommenheit verwirklicht sah. Dieser neue „geistliche Stand", dessen Vorzug auf persönlicher Leistung beruhte, hätte nun dem Stande des Clerus, der seine höheren Ansprüche auf die Lehrtradition und den Amtscharakter stützte, leicht zum gefährlichen Rivalen werden können, wäre er nicht von der Kirche unter ihre regelmäßigen und gesetzlich geordneten Institutionen aufgenommen und dadurch zum kräftigsten Werkzeug ihrer hierarchischen Bestrebungen gemacht worden. Es war besonders die occidentalische, specieller die römische Kirche, welche durch diese Verwerthung des Mönchthums eine weitere Staffel zur erstrebten

*) Es ist sehr bezeichnend, daß der römische Hermas in dem Buch vom Hirten, welches schon ganz den judaistisch-gesetzlichen Geist des römischen Christenthums zeigt, auch zuerst die Lehre von der überpflichtmäßigen Verdienstlichkeit oder höheren Vollkommenheit des asketischen Lebens aufstellte.

Weltherrschaft gewonnen hat. Gestützt auf diese Elite-Truppe konnte sie den Kampf mit der Welt um so zuversichtlicher aufnehmen, konnte aber auch dem Zuge der laxen Verweltlichung sich im Uebrigen um so sorgloser überlassen, je mehr das überfließende Verdienst der Heiligen und Mönche das sittliche Minus der Mehrheit zu decken und gutzumachen schien.

Alle diese Bausteine, die im Dogma, im Kultus, in der Hierarchie und im sittlichen Leben der alten Kirche zubereitet worden, zu einem künstlichen Ganzen gefügt und damit die festen Fundamente der mittelalterlichen weltbeherrschenden Kirche gelegt zu haben, war das Verdienst des Kirchenvaters Augustin. Er war eine der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten, welche eine reiche und vielseitige Begabung rücksichtslos für einen einzigen großen Zweck einsetzen; tiefe Frömmigkeit und glänzender Verstand, weitschichtige Gelehrsamkeit und gründliche Lebenserfahrung, zartes menschliches Gefühl und gewaltiger Herrscherwille — alles in den Dienst der Alleinherrschaft der Kirche gestellt. Wie er eine dem Apostel Paulus nahe verwandte Natur war, so knüpfte er auch in seiner Theologie direkt an diesen an, so aber, daß er den evangelischen Gedanken des Paulus durchaus eine katholisch kirchliche Wendung gab. Mit jenem sah auch Augustin alles Heil ausschließlich in der Gnade Gottes begründet, welche nicht bloß befiehlt, sondern selbst gibt, was sie befiehlt, und daher vom Menschen nur im Glauben zu empfangen ist. Aber die göttliche Gnade sieht er nicht bloß, wie Paulus, durch Christum und dessen Geist vermittelt, sondern an die katholische Kirche, diesen sichtbaren, im Clerus repräsentirten Organismus der Heilsanstalt, völlig gebunden; ihre Lehrtradition ist ihm sosehr die alleinige Quelle und Stütze der seligmachenden Wahrheit, daß er selbst dem Evangelium nicht glauben würde ohne die Autorität der Kirche; ihr kultisches Thun im Sakrament der Taufe ist ihm so unbedingt und ausschließlich das Mittel der Gnadenmittheilung, daß alle Ungetauften verloren sind; die Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft in Häresie und Separatismus ist nach Augustin gleichbedeutend mit Verlust der Liebe Gottes und des heiligen Geistes. „Man kann alles haben außer der Kirche, nur nicht das Heil, und glaubt man auch ein gutes Leben zu führen, so wird man doch um des einen Verbrechens der Trennung von der Kirche willen nicht Theil haben am Leben,

sondern der Zorn Gottes bleibt über dem Getrennten". Worauf aber beruht dieses extra ecclesiam nulla salus? Die dogmatische Substruktion dieser Behauptung gab Augustin durch seine Lehre von der Erbsünde, in welcher er sich zwar wieder nahe berührt mit Paulus, doch auch merklich über ihn hinausgeht. Durch Adams Fall, so lehrt er, ist die anfänglich vollkommene menschliche Natur völlig verdorben worden, hat alle Kraft zum Guten verloren, ist nur noch frei zum Bösen; auch die scheinbaren Tugenden der Heiden sind in Wahrheit glänzende Laster. Von einer eigenen Fähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit kann hierbei ebensowenig die Rede sein, wie von einem inneren Trieb des Guten (was doch Paulus auch dem natürlichen Menschen noch zugestanden hatte, Röm. 2, 14f. 7, 22). Damit ist der Mensch also unbedingt der positiven Autorität und Heilsvermittelung der Kirche unterworfen, diese und im Besondern also der geistliche Stand des Clerus ist zum Herrn über Glauben und Leben der Christen gemacht. Ihre Autorität aber stützt sich in Ermangelung aller innerlichen Beglaubigung auf bloße äußere Kennzeichen: auf das hohe, bis zu den Aposteln zurückreichende Alter der katholischen Kirche, auf die Menge ihrer Gläubigen und auf ihre Wunder. Wem jedoch auch diese Beweise der alleinseligmachenden Wahrheit der Kirche noch nicht genügen sollten — und die mancherlei Häretiker und Separatisten, besonders Donatisten ließen sich ja thatsächlich dadurch nicht imponiren — dem muß eben nach Augustin „der Nutzen des Glaubens" durch die Zwangsmaßregeln des Staats einleuchtend gemacht werden; denn wozu anders ist der Staat da, als um den Frieden der Kirche zu schützen und die Feinde der Kirche, welche auch die Feinde Gottes und der Gerechtigkeit und bürgerlichen Wohlfahrt sind, zu bestrafen?

Hier haben wir das vollständige Programm des mittelalterlichen Katholicismus. Die Kirche ist das verkörperte Gottesreich auf Erden, die ausschließliche privilegirte Inhaberin aller Wahrheit und Tugendkraft, die daher durchaus von positivem Charakter und ohne Anknüpfungspunkt in der menschlichen Natur als solcher sind. Diese ist vielmehr durchaus, auch in ihren höheren sittlichen Bestrebungen und Erzeugnissen, nur schlecht, ein gottverlassenes und gottwidriges Gebiet des Fleisches, der Welt und des Teufels (civitas mundi = diaboli). Wie die Einzelnen aus dieser „Masse des Verderbens"

nur durch die Eingießung der Gnade in der Taufe gerettet werden können, so erhalten auch die sittlichen Gemeinschaften Ehe und Staat nur durch die Unterordnung unter die Kirche eine gewisse Weihe und sittlichen Werth, welchen sie ansich nicht besitzen. Die Kirche ist also die berufene Herrscherin nicht bloß über Glauben und Gewissen, sondern auch über das weltliche Leben ihrer Glieder; sie regelt dasselbe in allen Beziehungen durch ihre Satzungen, durchdringt es mit ihren Ordnungen und Bräuchen, weiht es durch ihre kultischen Handlungen. Aber dieselbe Kirche ist es auch wieder, welche das weltliche Leben entwerthet und herabsetzt gegenüber dem höheren Ideal des „geistlichen Lebens", welches losgelöst von allen irdischen Banden, von Familie, Vaterland, Eigenbesitz und Berufsarbeit, nur dem Himmel lebt und — weil ja der Himmel in der Kirche seine irdische Repräsentantin hat — nur dem unmittelbaren Dienst der kirchlichen Interessen sich widmet. Dieses geistliche Leben ist die höhere, übernatürliche Tugend, die so hoch über der gewöhnlichen menschlichen Sittlichkeit steht, wie die Vollkommenheit der Engel über der menschlichen Schwachheit; ihr Verdienst ist so überfließend groß, daß es auch den Mangel der Andern zu decken vermag. Denn der verdienstliche Charakter dieser höheren Sittlichkeit ist auch durch Augustins Gnadenlehre keineswegs beseitigt worden; hatte doch Augustin selber gelehrt, daß der Mensch zwar nicht ohne die Gnade, wohl aber auf Grund derselben Verdienste zu erwerben vermöge; um so leichter konnte in der Scholastik unter der formalen Autorität Augustins sich der gröblichste Werk- und Lohndienst ausbilden. Der Aeußerlichkeit des heilvermittelnden Thuns der Kirche in ihren Kultushandlungen entsprach genau die Aeußerlichkeit der heilverdienenden Leistungen der Einzelnen; der ganze Heilsprozeß war so zum Handelsgeschäft zwischen der Kirche als Gnadenspenderin und dem Gnade erwerbenden Menschen geworden — eine Anschauung, die im Ablaßhandel ihren eklatantesten Ausdruck gefunden hat.

So gewiß nun aber diese mittelalterliche Entwicklung ihre Wurzeln schon in Augustins Lehre von der Kirche hatte, so lag doch in der Theologie dieses merkwürdigen Kirchenvaters auch noch eine ganz andere Seite, die nach einer andern Entwicklungslinie hinwies. So sehr er alles Heil des Menschen an die Mittlerschaft der Kirche knüpfte, der Grund desselben lag ihm doch nicht in ihr, sondern in

dem unbedingten Gnadenwillen Gottes, der in vorzeitlicher Erwählung die Einen vor den Andern zur Seligkeit bestimmt hat und die Erwählten unfehlbar dieser Bestimmung entgegenführt, indem er selber in ihnen die Voraussetzung hierfür wirkt: den Glauben und die Liebe, die Kraft zum Guten und die Beharrung in demselben. Nun sollte zwar freilich im Sinne Augustins diese unbedingte Abhängigkeit von der Gnade Gottes die Abhängigkeit des Menschen von der Kirche nicht nur nicht aufheben, sondern sogar befestigen, sofern eben die Ungewißheit eines Jeden über sein Erwählt- oder Nichterwähltsein allen Stolz und alle Sicherheit niederschlage und die Zuflucht zu den kirchlichen Gnadenmitteln zu nehmen nöthige. Wie aber, wenn nun doch der Fromme in seinem Gefühl der Liebe Gottes, die ja nach Augustin nur Wirkung der göttlichen Gnade sein kann, sich seines Erwähltseins bewußt geworden ist, mußte dann nicht eben in diesem Bewußtsein eine Enthebung aus der kirchlichen Abhängigkeit liegen? Mußte nicht die Bedeutung der kirchlichen Heilsvermittlung im selben Maße an Werth und Gewicht verlieren, in welchem das Schwergewicht auf die innere unmittelbare Erfahrung der göttlichen Gnadenwirkung gelegt wurde, die Niemand seit Paulus so innig und lebhaft beschrieben hatte, als eben Augustin? Die augustinische Gnadenlehre hatte in der That diese zwei Seiten: wie sie für die katholische Kirche das Mittel zur Befestigung ihrer Herrschaft über die Gläubigen wurde, so konnte sie wiederum für Andere und gerade für die tieferen religiösen Naturen zur Waffe werden, um das Gewissen von der kirchlichen Gebundenheit loszumachen und das religiöse Leben des Menschen aufsichselbst zu stellen, auf seine unmittelbare innere Selbstgewißheit. An diese Seite der augustinischen Theologie hat die Mystik des Mittelalters und haben alle auf Vertiefung und Reinigung der kirchlichen Religion gerichteten Reform-Bestrebungen innerhalb des Katholicismus angeknüpft, und für die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wurde sie der Hebel zur Sprengung des stolzen Baus der hierarchischen Kirche.

Die Reformation entsprang aus dem Gefühl der germanischen Völker, daß die katholische Kirche weder das religiöse Bedürfniß befriedige, noch dem sittlichen Bewußtsein sein Recht werden lasse; jenes nicht, weil sie durch die Menge der kirchlichen Mittler und Mittel,

welche sie zwischen Gott und den Menschen einschob, dem letzteren den Zugang zu Gottes Gnade gerade versperrte und die Gewißheit des Heils, der Gemeinschaft und Liebe Gottes, wornach das fromme Gemüth verlangt, unmöglich machte; dieses nicht, weil sie durch die hierarchische Beherrschung der Gewissen das Recht des Christen auf freie Selbstbestimmung verkümmerte und durch die willkürliche Ueberordnung der falschen Ideale kirchlicher Heiligkeit die wahren Ideale menschlicher Sittlichkeit entwerthete und eine gesunde Lebensordnung der Gesellschaft unmöglich machte. Gegen jenes religiöse Grundgebrechen des katholischen Kirchenwesens hatten schon lange die tieferen religiösen Naturen in der Mystik Hülfe gesucht, welche von allen Aeußerlichkeiten der kultischen und asketischen Leistungen sich in die Innerlichkeit des Herzens zurückzog und in der Aufgabe aller Selbstliebe und Selbstgerechtigkeit, in der Hingabe an die Liebe Gottes in Vertrauen, Demuth und Gelassenheit die Befriedigung fand, welche der kirchliche Werkdienst nicht gewährte. Aber der Mangel dieser Mystik war, daß sie in ihrer abgezogenen Innerlichkeit stecken blieb und aus dem Heiligthum der Gottesliebe den Weg nicht mehr fand in die Arbeitsstätte des Gottesreiches; sie theilte mit der Kirche noch die katholische Grundanschauung von dem ausschließlichen Gegensatz des Göttlichen und Weltlichen, des Heiligen und Natürlichen; darum war sie gegen die sittlichen Zustände und Nothstände der Gesellschaft mehr oder weniger gleichgültig und daher auch ohne Einfluß auf deren Besserung. Die Reaktion gegen diese sittlichen Gebrechen der katholischen Welt ging von der weltlichen Aufklärung, der humanistischen Wissenschaft und den bürgerlichen Reformbestrebungen aus; aber auch diese blieben ohne tiefergehende Wirkung, weil sie bei ihrer religiösen Lauigkeit den tiefsten Grund der Uebel, gegen die sie kämpften, kaum kannten, geschweige zu heilen vermochten. So fehlte also den frommen Reformern die sittliche Energie und den weltlichen Reformern die religiöse Tiefe und Concentration. Sollte es zu einem durchschlagenden Erfolg kommen, so mußten diese beiden Strömungen, welche in der germanischen Völkerwelt zu Anfang des 16. Jahrhunderts den höchsten Stärkegrad erreicht hatten, welche beide jedoch in ihrer Isolirung gleichsehr fruchtlos blieben, sich zur persönlichen Einheit eines neuen religiös-sittlichen Lebens verbinden.

Dieß geschah in der Person Luthers. Sein Werk ist die deutsche Reformation, ist die Grundlegung des Protestantismus, welcher nicht etwa bloß eine Reinigung des Katholicismus von etlichen falschen Lehren und Bräuchen ist, sondern eine ganz neue Entwicklungsstufe der christlichen Religion, in welcher erstmals eigentlich zur Verwirklichung kam, was im Wesen des Christenthums von Anfang zwar lag, in der Wirklichkeit aber noch nie so recht da war: die volle Versöhnung Gottes und der Welt, die Fleischwerdung des göttlichen Geistes in den Herzen nicht bloß, sondern auch im Leben der Einzelnen und der Völker, die Aufnahme alles Menschlichen in die Gemeinschaft des Göttlichen, in den Organismus des Gottesreiches. Man pflegt Luther mit Augustin und Paulus zusammenzustellen, und in der That hatte er an diesen beiden nicht bloß seine vorzüglichsten Lehrmeister, sondern auch seine nächsten Geistesverwandten. Nur darf man nicht übersehen, daß Luther ebenso der germanisirte Paulus ist, wie Augustin der romanisirte Paulus gewesen war. Auch Luther ist, wie jene beiden, nach schweren inneren Kämpfen zur Ruhe gekommen im Glauben an die Gnade Gottes, die er in der geschichtlichen Gestalt des Heilands verkörpert sah, und deren Wurzeln auch ihm zurückreichten in die ewige Vorherbestimmung des göttlichen Erwählungsrathschlusses. Aber für Luther ist dieser Glaube nicht, wie für Augustin, die an kirchliche Tradition und Hierarchie bindende Fessel gewesen, sondern ist zum Hammer geworden, der alle solche Fesseln zerschlug und dem in Gott allein gebundenen Gewissen „die Freiheit eines Christenmenschen" erkämpfte. Und nicht, wie für die Mystiker, war für Luther die Glaubenshingabe an Gott eine Abwendung von der Welt zu müßigem, beschaulichem Gottesgenuß, sondern sein Glaube ist „Leben in Gott", das seine lebendige Kraft eben im Leben und Wirken in der Welt und für sie erweist. Auch nicht mit Paulus konnte Luther sagen, daß ihm in Christo die Welt gekreuzigt sei, und daß er nur selig sei in Hoffnung, im Blick auf die nahe Parusie und das Wunderreich Christi vom Himmel; sondern mit der Sündenvergebung wußte Luther auch „Leben und Seligkeit" schon gegenwärtig gegeben, und von dieser Erfahrung des ihm innewohnenden göttlichen Lebens ausgehend sah er auch die äußere Welt voll von göttlichen Gaben und Aufgaben, so daß man wohl sagen könnte, für Luther war die Welt

nicht mehr in Christo gekreuzigt, sondern vielmehr in ihm auferstanden zu neuem wesen- und werthvollem Dasein, verklärt zum Schauplatz und Material des diesseitigen menschlich-sittlichen Gottesreiches. Nun war die Ehe erkannt als der wahrhaft geistliche Stand, viel heiliger und gottgefälliger als das klösterliche Leben; nun war die Obrigkeit wieder eingesetzt in ihre Würde als heilige Gottesordnung, als selbständiges Glied des Leibes Christi, ebenbürtig dem kirchlichen Amt und unabhängig von ihm; nun war die Arbeit im irdischen Beruf aus ihrer mittelalterlichen Verachtung erhoben zur Würde eines gottesdienstlichen Thuns, eines Liebeswerks, in welchem der Christ Gott ehrt und nach Christi Vorbild den Brüdern zu ihrem Besten dienstbar ist. Nun war auch die Natur vom Zauber der Dämonenherrschaft erlöst und zum Wunderwerk Gottes, zur Erscheinungsform seiner Gegenwart, zum Spiegel und Werkzeug des Geistes verklärt; es war der Bann gebrochen, welchen knechtische Furcht und finstere Askese auf alle natürliche und gesellige Freude, auf alles Schöne und Holde gelegt hatten, da Luther vielmehr in jeder edlen Freude gerade die beste Waffe gegen die finstern Geister des Zweifels und Unmuths erkannte. So ist im Christenthum Luthers der tiefe Zwiespalt und harte Kampf zwischen Geist und Natur, der das Mittelalter erfüllt hatte, endlich zur Ruhe und Versöhnung gekommen: der Geist ist in der vollen Hingabe an Gott im Glauben seiner eigenen göttlichen Kraft und Herrschaft über die Natur gewiß geworden und reicht nun der überwundenen die Hand der Versöhnung zum Bunde freier, sittlich schöner Menschlichkeit.

Das war in der That eine neue Stufe des religiös-sittlichen Bewußtseins der Menschheit, die so noch nie dagewesen war: in der alten vorchristlichen Welt nicht, weil sie den Zwiespalt noch nicht in seiner ganzen Tiefe kannte, dem Kampf erst noch entgegenging; aber auch im Christenthum der alten und mittleren Zeit nicht, weil dieses die Versöhnung mehr noch vom Jenseits der zukünftigen Welt erhoffte, als schon in der Gegenwart des religiös-sittlichen Geistes wirklich besaß. Und dennoch ist dieses Neue, das in Luther zur Erscheinung kam, auch wieder nur die zur Reife gekommene Entwicklung dessen gewesen, was von Anfang schon im Wesen des Christenthums als der Religion der Versöhnung keimartig enthalten war, und was immerhin am reinsten und klarsten in den klassischen Ur-

zeugnissen des Bibelwortes dem kongenialen Sinn sich erschloß. Es war daher ganz natürlich, daß Luther die ihm aufgegangene höhere Wahrheitserkenntniß als den wahren Inhalt der heiligen Schrift, als das in ihr enthaltene „lautere Gotteswort" betrachtete; war sie ihm doch die Führerin aus den Wirren seiner Zweifel und Kämpfe geworden und diente sie ihm doch vorzüglich als der Vollmachtsbrief seines reformatorischen Wirkens, als schneidige Waffe zur Rechten und Linken, gegen Roms Autorität und gegen die schwarmgeistige Subjektivität. Doch hat Luther nie die Autorität der Bibel so verstanden, daß er seine christliche Freiheit in sklavischer Unterordnung an sie weggegeben hätte; er hat ihr Wort nur soweit als Gotteswort anerkannt, als es mit der göttlichen Stimme seines Herzens zusammenstimmte, als er darin das Christusbild wiederfand, wie es in seiner eigenen Seele als die menschliche Erscheinung der göttlichen Heilandsliebe Gestalt und Leben gewonnen hatte; sonst aber hat er über manche Theile der heiligen Schrift sich die freiesten und theilweise wohl sogar überstrenge Urtheile erlaubt. Die spätere Schriftvergötterung seiner Kirche kann also jedenfalls nicht auf Luther sich berufen. Auch wo Luther die Dogmen der alten Kirche ganz oder nahezu (Christologie, Abendmahlslehre) acceptirte, geschah es nicht etwa aus Abhängigkeit von der kirchlichen Lehrtradition, sondern vielfach deßwegen, weil sich sein eigenes religiöses Vorstellen noch in diesen Formen bewegte und sie also einem Bedürfniß seines Gemüths entsprachen. In solchem Fall kamen freilich die Verstandesanstöße für ihn gar nicht in Betracht, oder wo sie ihm zum Bewußtsein kamen, verwarf er sie einfach als Anfechtungen der vom Teufel inspirirten „Frau Vernunft". Er folgte hierin ebenso einer Nöthigung seiner Natur, wie in seinen kühnsten Befreiungsthaten: seine Natur war eben nicht die des philosophischen Denkers und Kritikers, sondern die des religiösen Genius und Propheten. Unmittelbar befreiend und neuschaffend wirkte er nur nach Seiten des religiös-sittlichen Lebens, des Herzens und Gewissens; damit hat er freilich mittelbar auch zum Fortschritt des theoretischen Denkens den wirksamsten Impuls gegeben, wie die ganze seitherige Geschichte des Protestantismus beweist; aber direkt lag weder sein Beruf noch sein Interesse nach dieser Seite hin. Es ist daher beides gleichsehr thöricht: wenn man um der religiösen Größe Luthers willen auch

noch den heutigen Protestantismus an seine dogmatischen Sätze und sein theoretisches Weltbild binden will, oder wenn man um seiner Befangenheit in alterthümlichen und der Kritik verfallenen Vorstellungsformen willen die religiöse Genialität und weltgeschichtliche Bedeutung Luthers in Abrede stellen wollte. Wie vielfach geschieht aber noch immer das eine wie das andere!

Von den Mitarbeitern Luthers am Reformationswerk kann nur Zwingli mit ihm in Vergleich kommen; an religiöser Genialität zwar kommt auch er Luther nicht gleich, aber als theologischer Systematiker ist er ihm überlegen. Bei Luther ist die Persönlichkeit viel größer als die theologische Doktrin, bei Zwingli ragt die Bedeutung des Systems über die des Mannes beträchtlich hinaus. Luthers Theologie ist das Erzeugniß des Herzens, daher mit dem ganzen Menschen unlöslich verwachsen, darum theilt sie aber auch durchaus die Eigenheiten und Schranken seiner Individualität, darum sieht man in ihr den mittelalterlichen Untergrund seines persönlichen Empfindens noch allenthalben nachdunkeln. Zwinglis Theologie ist das Erzeugniß eines universell gebildeten Denkens, welches in der Schule der Alten frühe schon an systematische Konsequenz und Unterordnung alles Besonderen unter die allgemeine Idee des Ganzen sich gewöhnt hatte, und welches daher auch die Wahrheit des Evangeliums in einem konsequent und klar gedachten System aus einem Guß darzustellen vermochte — die erste von aller Scholastik ganz losgelöste systematische Darstellung der protestantischen Theologie, deren volle Bedeutung eigentlich erst das 19. Jahrh. zu würdigen gelernt hat. Nicht vom menschlichen Heilsbedürfniß geht Zwingli aus, sondern vom Gedanken Gottes als des unendlichen Seins und höchsten Gutes, der allwirksamen Macht, Weisheit und Güte, welche neidlos sichselbst an Anderes mittheilend eine Welt des reichsten Lebens schafft, in welcher Alles in seiner Art gut, zweckmäßig, dem Endzweck des Ganzen, der Ehre Gottes dienstbar ist. Der Mensch, zur Gemeinschaft Gottes bestimmt, trägt in seinem gottentstammten Geist das Bild Gottes und den Zug zum Ewigen, das alleinigende Gesetz, das ihn an die Ordnung des Ganzen bindet. Aber er trägt zugleich in seinem Fleisch, seiner Endlichkeitsseite, die centrifugale Kraft der Selbstliebe, welche vom Ganzen sich lösend nur um den eigenen Mittelpunkt kreisen will. Das ist der „Bresten der Erbsünde", welcher das Ver-

derben der Menschheit bildet; er ist in Adams Fall zwar zuerst zur Erscheinung gekommen, aber nicht verursacht, denn er beruht auf der göttlichen Nothwendigkeit, daß der Weg zur seligen Gemeinschaft mit Gott nur durch den unseligen Gegensatz zu ihm hindurchgehen kann. Ist sonach der Stand der Sünde von Anfang auf die Erlösung hin geordnet, so kann auch in der äußersten Entzweiung das Band, das den Menschen mit Gott verknüpft, nie ganz zerreißen; der göttliche Geist erweist sich an der Menschheit durch die ganze Geschichte hindurch als die erlösende Macht, welche in den Weisen der Heiden wie in den Propheten Israels die Samenkörner der Wahrheit ausstreut und die Kraft selbstverleugnender Tugend weckt. Solche Menschen sind überall Christen vor Christo gewesen, denen auch die Seligkeit nicht abzusprechen ist. Ihre höchste Stufe aber hat die Offenbarung Gottes erreicht in Christus, in welchem die menschliche Natur zum vollkommenen sündlosen Organ des göttlichen Geistes geworden ist. Seine erlösende Wirkung beruht auf der Mittheilung seines höheren Lebens an uns, näher darauf, daß der heilige Geist mittelst des anschaulichen Urbildes Jesu in unseren Herzen den Glauben wirkt, der nichts anderes ist als das Aufgeben der Selbstliebe und das Aufnehmen des göttlichen Willens ins Herz. Er steht weder zu den Werken in Gegensatz, denn er ist selber die Triebkraft zu allem guten Thun, noch auch zum Erkennen, denn für den vom Geist erleuchteten Gläubigen bleibt die Wahrheit kein verschlossenes Mysterium. Aber freilich verschwindet der ursprüngliche Gegensatz von Fleisch und Geist auch im Gläubigen nie ganz, ja nach Zwingli erweist sich die Wahrheit des Glaubens sogar vorzugsweise in der Spannung dieses Gegensatzes, in der Energie, womit der Geist das Fleisch bekämpft, beschränkt, in Zucht hält und alles Ungöttliche ausrottet.

Hierin liegt ein charakteristischer Unterschied von der Frömmigkeit Luthers und seiner Kirche. Diesem ist der Glaube zunächst das ruhende Bewußtsein der Versöhnung, des Friedens mit Gott; mit ihr besitzt er auch schon Leben und Seligkeit als gegenwärtiges Heilsgut und sein unmittelbares Interesse geht daher nur auf die Wahrung dieses Besitzes, auf Fernhaltung alles dessen, was das Seligkeitsbewußtsein trüben und erschüttern könnte. Daher die eifrige Sorge der Lutheraner für „Reinheit der Lehre"; ihr Glaubensinteresse ist eben das defensive der Festhaltung des befriedigten Gefühls-

zustands. Dieß verträgt sich aber ganz wohl mit harmlosem Genuß der Welt; das versöhnte Gemüth, das die Schuld der Sünde vergeben weiß, fürchtet sich wenig mehr vor der Macht der Sünde; ja die innere Harmonie spiegelt sich unwillkürlich auch in der äußeren Welt wieder und läßt auch diese überwiegend im Lichte ihrer positiven göttlichen Bestimmung als harmonisches Geeintsein von Natur und Geist erblicken und empfinden. Daher der positive, freie und ruhige Charakter der lutherischen Moral: das innerlich einmal empfundene göttliche Leben gestaltet sich von selbst, mit der inneren Nothwendigkeit des fruchtbringenden Baums, zu einem organischen Ganzen sittlich-schöner Lebensgestaltung, in welcher Inneres und Aeußeres, Geist und Natur, Pflicht und Neigung bis auf fast unmerklichen Rest harmonisch geeinigt sind. Wobei freilich die Gefahr nicht zu übersehen ist, daß „die schöne Seele" in ihrer geschlossenen Einheit sich vor der rauhen Berührung der Welt empfindsam und scheu zurückziehe, in ihrem inneren Befriedigtsein sich selbstgenügsam der Arbeit und Sorge um die Welt entziehe. — Die Stärke und Schwäche des Zwingli'schen Typus liegt nach entgegengesetzter Seite. Hier ist der Glaube vor allem das thatkräftige Getriebenwerden von der Kraft des heiligen Geistes, die unermüdliche Thätigkeit im Dienste Gottes, die thätige Kraft aber erweist ihre Stärke in der Ueberwindung des Widerstands, im Bewältigen schwerer Aufgaben. Hier geht daher das Glaubensinteresse nicht sowohl auf das Bewahren eines schon vorhandenen Heilsgutes, als vielmehr auf das Verwirklichen eines erst seinsollenden Heilszweckes, nicht sowohl auf das friedliche Sichdarstellen und Entfalten des inneren Lebens in dem willigen Stoff der natürlichen Verhältnisse, als vielmehr auf die Unterwerfung der widerstrebenden Natur, des Fleisches und der Welt, unter die siegreiche Gewalt des heiligen Geistes. Daher die praktische Energie der reformirten Frömmigkeit, ihr Eifer und Geschick, handelnd, leitend, organisirend in's Weltleben einzugreifen; daher ihr Eifer für Reinheit des Lebens mehr als der Lehre, ihre strenge Sittenzucht, ihre rigorose Scheu vor Allem, was auch im Kultus den Sinnen schmeicheln und durch schönen Schein die nüchterne Reinheit des Geistes trüben könnte. Wobei nun freilich die Gefahr sehr nahe liegt, daß der praktische Eifer zum neuen Werkdienst, die organisatorische Geschäftigkeit zur hierarchischen Herrschsucht und die puritanische Strenge

zu unevangelischer Gesetzlichkeit und finsterem Asketismus werde, der die Welt zur Hölle macht statt zum Himmelreich.

Hieraus erhellt nun auch, daß Luther so Unrecht nicht hatte, als er in Marburg zu Zwingli sagte: Ihr habt einen andern Geist als wir. Die Abendmahlsdifferenz war ja nur eine symptomatische Erscheinung des tieferen Gegensatzes. Luther wollte im Abendmahl Geist und Leib Christi gegenwärtig haben, weil sein Denken überhaupt und beim Kultus insbesondere auf das Ineinander des Geistigen und Leiblichen gerichtet war; Zwingli protestirte dagegen, weil ihm überall die unmittelbare Vermischung des Geistigen mit dem Sinnlichen eine Verunreinigung des ersteren, ein heidnischer Götzendienst zu sein schien. Es verräth sich also darin nur wieder derselbe Gegensatz der beiden Geistesrichtungen, welche eben vorhin in der beiderseitigen Moral aufgezeigt wurden. Nun sind aber diese beiden Richtungen gleichsehr in der menschlichen Natur begründet und kehren daher unter den verschiedensten Formen überall wieder — von Maria und Martha im Evangelium bis zu Kant, Schiller und Goethe. So werden sie denn auch gleichberechtigt und auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sein. Nicht, daß der Protestantismus in den beiden Schwesterkirchen sich entwickelte, wird zu beklagen sein, sondern nur, daß beide ihre Gleichberechtigung solange verkannten und statt sich zu ergänzen und zu fördern sich verketzerten und abstießen. In dieser Hinsicht war freilich der Tag von Marburg verhängnißvoll. Doch sollte er nicht für immer scheiden, was innerlich zusammengehörte. Nachdem erst der Pietismus von praktisch-religiöser und der Rationalismus von theoretisch-kritischer Seite her den starren Dogmatismus der Kirchen erweicht und gebrochen und dann die neuere Philosophie zur Kritik noch die positive Erklärung der Dogmenbildung aus den Bedingungen und Bedürfnissen des religiösen Geistes hinzugefügt hatte, da war der Boden geebnet, auf welchem in unserem Jahrhundert die Union der beiden protestantischen Kirchen sich vollziehen konnte — ein Akt, der schon darum von größter Bedeutung war, weil er das officielle Zugeständniß enthielt, daß die Reformation des 16. Jahrh. auf halbem Wege stehen geblieben sei und daß daher ihr Werk einer weiteren Entwicklung durch fortgesetztes Zurückgehen von den trennenden Aeußerlichkeiten auf das gemeinsame Wesen des Christenthums bedürfe.

In dieser Arbeit stehen wir noch mitten inne. So gewiß das Christenthum in der Reformation den gewaltigsten Entwicklungsfortschritt gemacht hat, so gewiß ist es doch, daß es in dem kirchlichen Protestantismus seine höchste und letzte Entwicklungsform noch nicht gefunden hat. Schon darum nicht, weil dieser kirchliche Protestantismus den Gegensatz des Katholicismus nicht zu überwinden vermocht hat. Und er vermochte es nicht, weil er in seiner dogmatischen Fassung des Glaubens, in seiner Bindung desselben an positiven, auf Autorität hin anzunehmenden Ueberlieferungsstoff noch zu viel vom katholischen Wesen, vom äußerlichen Traditionalismus und gesetzlichen Positivismus an sich hat. Es verhält sich damit ganz ähnlich, wie im Urchristenthum mit dem Gegensatz des Paulinismus und Judaismus: ersterer vermochte des letzteren darum nicht Herr zu werden, weil er vom gesetzlich-rabbinischen Judenthum noch zu viele Voraussetzungen theilte und in dessen Vorstellungsformen großentheils argumentirte; darum konnte die Ueberwindung des Gegensatzes nur auf dem höheren Standpunkt der johanneischen Theologie erfolgen, welche Glauben und Werke verknüpfte in der erkennenden Liebe. Dürfen wir nun im Katholicismus die kirchliche Wiederholung des gesetzlichen Judenchristenthums und im kirchlichen Protestantismus die des Paulinismus sehen, so bietet sich von selber der Schluß dar, daß wir die Ueberwindung dieses Gegensatzes von einem künftigen johanneischen Christenthum werden zu hoffen haben, in welchem der positive Glaube und die positiven Werke ihre höhere Synthese und Erfüllung finden werden in der freimachenden Erkenntniß der Wahrheit, welche die Gewissen auf sichselbst stellt, und in der bindenden Macht der Liebe, welche den Einzelnen als dienendes Glied einordnet dem Ganzen. Wenn unter diesem Zeichen dereinst die große Union der sämmtlichen christlichen Konfessionen sich vollzogen haben wird, dann wird dieses wahrhaft „katholische" Christenthum groß und weit genug sein, um auch denen allen, die noch draußen stehen, den Eintritt zu ermöglichen, dann wird sich das johanneische Verheißungswort erfüllen: „Es wird eine Herde unter einem Hirten sein"!

II. Abschnitt.

Der Inhalt des religiösen Bewußtseins.

Erstes Hauptstück.

Der Gottesglaube.

Wir haben oben*) bei der Untersuchung der Anfänge der Religion gefunden, daß der Gottesglaube seine Wurzel hat in dem Eindruck der Naturerscheinungen auf die Empfindung der Urmenschen und in dem durch diesen Eindruck ausgelösten unabweislichen Trieb derselben, sich mit jenen höheren Mächten in eine praktische Verbindung zu wechselseitiger Förderung der Lebensinteressen zu setzen. Das ursprüngliche Objekt des religiösen Glaubens ist daher die sichtbare Natur selbst gewesen, die als beseelte und nach Motiven handelnde Macht sich der urmenschlichen Phantasie darstellte. Wie der Urmensch an sich selber nicht unterschied zwischen Sinnlichem und Geistigem, ebensowenig konnte er diesen Unterschied an der Natur machen; einfach so, wie sie seinen Sinnen erschien, als ein mannigfaltiges von zusammenhängenden sichtbaren, hörbaren und fühlbaren Wesen und Vorgängen, so war sie ihm die lebendige Macht, von welcher er sein Wohl und Wehe abhängig fühlte, und die er ebendaher nur nach der Analogie seines eigenen Wollens und Wirkens sich denken konnte. Nicht hat er ursprünglich über oder hinter der

*) Für das Einzelne in diesem resumirenden Ueberblick über die Entwicklung des Gottesglaubens verweise ich ein- für allemal auf die Ausführungen des ersten Abschnitts.

Natur ein oder viele persönliche Wesen gedacht, sondern sie selber in ihrer sichtbaren Erscheinung hat er als das — nicht eigentlich persönliche, aber doch lebendige und nach Motiven wirkende Wesen von beherrschender Macht angeschaut. Auch zwischen Einheit und Vielheit hat er dabei noch nicht bestimmt unterschieden; so gewiß sich ihm die Natur in einer Vielheit mannigfaltiger Erscheinungen darstellte, so wenig hat er doch diese von Anfang in ihrer Besonderheit gegen einander fixirt; in dem bunten Wechsel ihres Erscheinens und Verschwindens, ihres Werdens und Sichverwandelns sah er die vielfachen Formen des einen göttlichen Wesens und Lebens. Das war noch weder Polytheismus noch Monotheismus, sondern es war ein völlig unbestimmter Naturdienst, in welchem diese und andere Gegensätze noch keimartig eingewickelt waren.

Wir haben dann weiter gesehen, wie zur Entwicklung dieses primitiven Keims verschiedene Motive theoretischer und praktischer Art zusammenwirkten. Mit der Unterscheidung der eigenen Seele vom Leib oder mit der Vorstellung leibloser Geister kam man auch zur Unterscheidung des unsinnlichen göttlichen Wesens von der sinnlichen Naturerscheinung, womit die Möglichkeit der Verselbständigung, weiterhin die Vermenschlichung der Naturgottheiten gegeben war. Nach einer solchen drängte auch das kultische Bedürfniß einer bestimmteren Umgrenzung, Veranschaulichung und Vergegenwärtigung der ständigen Verehrungsobjekte. Und die von der sinnlichen Naturerscheinung einmal losgelösten, verselbständigten Wesen bekamen dann durch Beziehung auf die geselligen Interessen des Menschenlebens einen neuen gehobenen Inhalt neben oder theilweise auch statt ihrer alten Naturbedeutung. So entstand der entwickelte Polytheismus der mythologischen Volksreligionen als Ergebniß eines Bewußtseinsprozesses, der bei allem Fortschritt gegenüber der Urreligion doch auch seine Schattenseite hatte. Der Fortschritt bestand in der Versittlichung der Naturgottheiten, in der Erhebung derselben zu Idealen und Schutzmächten des sittlichen Kulturlebens, wodurch das religiöse Gefühl zur fruchtbarsten Quelle idealer Impulse und Anschauungen wurde. Aber die Vermenschlichung der Götter hatte doch auch zur Kehrseite ihre Herabziehung in menschliche Beschränktheit und Schwachheit. Wo bei mangelnder Kulturentwicklung diese Seite ohne Gegengewicht blieb und ausschließlich zur Herrschaft kam, da sehen wir die

reinere Urreligion zu einem sinn- und gehaltlosen Geisterglauben und rohen Bilderdienst (Spiritismus, Fetischismus) entarten.

Aber auch wo dies nicht der Fall war, sondern die Götterwelt das reiche Culturleben eines Volkes, wie der Griechen oder Inder, wiederspiegelte, litten die vermenschlichten Götter doch an mehrfacher Beschränkung. Einmal beschränkten sich die vielen Götter unter einander gegenseitig und selbst die Oberherrlichkeit, die dem Himmelsvater Zeus zukam, hinderte nicht, daß sein Wille gelegentlich durch List oder Gewalt der Andern durchkreuzt wurde. Sodann waren alle Götter der Macht des Schicksals unterworfen, gegen welches auch Zeus Wille nichts vermochte; er muß bei Homer den Spruch des Schicksals befragen und dessen Verhängniß seine eigenen Wünsche schmerzlich resignirt durchkreuzen sehen. In diesem „Schicksal" darf man zwar keineswegs einen Rest von Monotheismus finden wollen; es ist ja kein persönlicher, kein vernünftiger Wille, sondern es ist bloße blinde Macht; doch aber verräth sich darin die Ahnung, daß es eine objektive und allumfassende Nothwendigkeit, ein ordnendes Weltgesetz gebe, das über jedem besonderen Willen stehe, also auch über dem der Götter, sofern er eben noch ein besonderer, vereinzelter Willkürwille ist; insofern konnte allerdings die monistische Philosophie an diesen Begriff anknüpfen, um die vielen Götter im All-Einen aufzuheben. Eine dritte Schranke war endlich die sittliche Unvollkommenheit der Volksgötter. Wollen wir auch die Vorstellung eines Neides der Götter nicht für ursprünglich halten, sondern auf Rechnung des späteren sophistischen Skepticismus setzen, so erzählt doch die epische Mythologie von den Göttern so viele Züge menschlicher Schwachheit, Leidenschaft und Unthaten, daß es einem ernsteren Gemüth unmöglich werden mußte, in diesen Göttern des volksthümlichen Glaubens die reinen Ideale des eigenen sittlichen Gefühls wiederzufinden.

Der Widerspruch in welchem diese polytheistischen Götter mit dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit sich befinden, hat überall tieferen Denkern den Anstoß gegeben, von den vielen Göttern auf eine höchste Einheit zurückzugehen, welche theils in der monarchischen Ueberordnung eines obersten Gottes über die andern, theils in einem pantheistischen All-Einen gesucht wurde. Beide Wege zur Ueberwindung des Polytheismus wurden in Indien und Griechen-

land eingeschlagen. Wie dort der monotheistische Zug sich immer in der Erhebung bald des einen, bald des andern Gottes zum Obersten von allen geäußert und später besonders an den Namen des Pragapati oder Herrn der Geschöpfe geknüpft hatte, so wurde hier Zeus von Dichtern und Denkern so hoch über die andern gestellt, daß er sich in einer an Monotheismus anstreifenden Weise mit dem Begriff der Gottheit überhaupt deckte und die andern Götter zu bloßen Werkzeugen und Erscheinungsformen seines Willens, den Engeln der biblischen Religion ähnlich, herabsanken. Daneben aber verräth sich der monistische Zug des indogermanischen Denkens bei beiden Völkern wiederum ganz gleichartig in dem philosophischen Zurückgehen von der Vielheit der Erscheinungen auf ein einheitliches Urprinzip, auf eine Allem zu Grunde liegende und Alles umfassende Substanz. Die Inder nannten es das große Selbst oder die Weltseele, welche zugleich des Menschen Selbst und die Seele des Gebets bilde: das Atman und Brahma; und die griechischen Philosophen Xenophanes und Parmenides nannten es das Eine, welches zugleich das All sei, das alleinige, untheilbare und unveränderliche Sein, welches zugleich Denken sei und außer welchem nichts existire. Diese pantheistische Weltanschauung tritt überall als die natürliche Kehrseite zur polytheistischen Volksreligion auf, denn eben der Gegensatz gegen die Göttervielheit treibt das einmal erwachte philosophische Denken um so entschiedener zu einem Einheitsgedanken, der in seiner Abstraktheit ebenso einseitig ist, weil er nicht bloß für den Unterschied Gottes und der Welt, sondern überhaupt für die Unterschiede keinen Raum mehr hat; außerdem wirkt die naturalistische Grundlage des Polytheismus in der pantheistischen Vereinerleiung Gottes und der Welt deutlich nach.

Interessant ist nun aber auch die genaue Parallele in der dialektischen Fortbewegung des naturalistischen Pantheismus zum Akosmismus und Atheismus bei den Indern und den Griechen. Beiderseits wurde das Urprinzip anfangs als der Urkeim gedacht, der sich durch Emanation in die reale Welt der vielen Elemente entfaltet. Dann führte beiderseits der strengere Begriff der Einheit und Unveränderlichkeit des Seins zur Leugnung der Realität des Vielen und Werdenden, also zur Behauptung, daß die Welt der Erscheinungen ein unwahrer Schein, ein Truggebilde des Nichtwissens sei, wie die

Vedanta in wörtlicher Uebereinstimmung mit Parmenides lehrte. Woher freilich der Schein des Sinnentruges oder das Nichtwissen zu erklären sei, wenn es doch nur das eine vollkommene und unwandelbar mit sich selbst einige Sein geben soll? Auf diese naheliegende Frage wußte die brahmanische Spekulation sowenig wie die eleatische eine Antwort zu geben. Daher trat nun in Indien wie in Griechenland dem abstrakten Monismus, der das Räthsel der für Schein erklärten Welt nicht zu lösen weiß, der abstrakte Pluralismus gegenüber, dem Akosmismus der Atheismus. Und zwar beiderseits in doppelter Form. Einmal wurde jener Einheit des Seins entgegengestellt die Vielheit der Substanzen, welche die Sankhya-Philosophie spiritualistisch als Seelen, die griechische Atomistik (Leukipp und Demokrit) materialistisch als Atome dachte, als ungewordene und unwandelbare Urkörper, in welche das eine Sein des Parmenides gleichsam zersplittert ist, wie die eine Weltseele der Vedanta- in die vielen Seelen der Sankhyaphilosophie. Sodann wurde aber auch der ewigen Ruhe und Sichselbstgleichheit des Seins entgegengestellt der ewige Fluß des Werdens, in welchem alles beharrende Sein, alle Substanz untergeht und nur die Flucht der Erscheinungen übrigbleibt, in welcher das einzig Beharrende das Gesetz ihrer Verkettung oder die kausale Nothwendigkeit in der Folge der Ursachen und Wirkungen ist. Zur selben Zeit, wo in Indien dem unendlichen Sein Brahmas vom Buddhismus das Gesetz des unendlichen substanzlosen Werdens substituirt wurde, hat auch der Ephesier Heraklit dem starren, unterschieds- und bewegungslosen Sein des eleatischen All-Einen entgegengesetzt das „Alles fließt“, das unendliche Werden und Wechseln der Erscheinungen, deren Gegensatz und Streit eben die Wirklichkeit der Welt ausmache und in deren stetem Wandel das einzig Beharrliche das göttliche Gesetz, das Verhängniß, die gemeinsame Vernunft oder waltende Gottheit sei. — Wo und wie soll denn aber, wenn es keine über den Fluß der Erscheinungen übergreifende substantielle Einheit gibt, die herrschende Vernunft gedacht werden? Ist sie nicht der Gedanke eines absoluten Subjekts, so wird sie am Ende nur in den Gedanken der endlichen Subjekte existiren und damit selber zum endlichen, zufälligen Denken und Meinen werden. So ergab sich aus der Dialektik der einseitigen und sich gegenseitig aufhebenden Systeme die skeptische Richtung der Sophisten, nach welcher

der Mensch das Maß aller Dinge, alle Wahrheit nur eine subjektive und relative und auch der Gottesglaube nur Produkt menschlicher Erfindung und Satzung sein sollte. Auch wo die Skepsis nicht bis zur radikalen Leugnung der Existenz der Götter fortschritt, wurde doch von den Aufgeklärten ihre Macht und Einwirkung auf die menschlichen Dinge oder auch ihre Güte in einer Weise in Zweifel gestellt, die praktisch der Gottesleugnung gleichkam; so ist namentlich auch die bekannte Rede vom „Neide der Götter" ohne Zweifel erst als Produkt der sophistischen Aufklärung des 5. Jahrhunderts aufgekommen*). Eine der griechischen Sophistik ganz analoge Skepsis scheint auch in Indien um die Zeit der Anfänge des Buddhismus weit verbreitet gewesen zu sein, wie denn auch die Haltung des Buddhismus selbst in der Frage nach den Göttern und dem Jenseits eine ziemlich skeptische ist.

Während nun aber das mattere und phantastisch zerfahrene Denken der Inder über diese abstrakten Gegensätze der Systeme oder ihre skeptische Indifferenzirung nie wesentlich hinausgekommen ist, hat die Vertiefung des griechischen Denkens in der sokratischen Schule auch zu einer bedeutsamen Reinigung der Gottesidee geführt. Sokrates schloß aus der zweckmäßigen Ordnung der Welt auf ihren Ursprung in einem allweisen und allgütigen Wesen, dessen Vernunft die unsere soweit übertreffe, wie die Größe der Welt, welcher jene innewohnt, die unseres Leibes übertrifft, dessen Fürsorge Alles, Kleines wie Großes umfasse und zu unserem Besten lenke, dessen Leitung wir uns daher unbedingt zu ergeben haben; die vielen Volksgötter leugnete er zwar nicht, aber sie waren ihm nur die vermittelnden Vollzieher der einheitlichen göttlichen Weltregierung. — Auf demselben Wege ging Plato weiter, indem er die Gottheit als die höchste Idee bezeichnete, welche ebensowohl der letzte Grund des Seins und des Wissens wie zugleich der letzte Zweck oder das Gute sei. An der Idee des Guten sollen nach Plato alle Aussagen über Gott gemessen werden: seiner Güte ist aller Neid ferne, sie will sich mittheilen und sorgt für Alle aufs beste; seine Weisheit richtet Alles aufs zweckmäßigste ein; seine Gerechtigkeit läßt nichts Gutes oder

*) Vgl. die interessante Untersuchung von Hoekstra: „De wangunst der goden op het geluk ook der rechtfartigen". Separatabdruck aus den Verh. der Kön. Akademie der Wissenschaften. Amsterdam 1883.

Böses unvergolten; nur der ist ihm wohlgefällig und kann in Gemeinschaft mit ihm treten, der an Güte ihm ähnlich ist. So rein nun aber auch diese Ansicht vom Wesen und Wirken Gottes ansich ist und so sehr sie dem religiösen Sinn Platos alle Ehre macht, so schwer ist es doch, jene Prädikate mit dem Begriff der „höchsten Idee" zu reimen, die als solche das allgemeinste Sein, ja über das Sein wie über das Erkennen noch hinaus ist; in dieser äußersten Abstraktion verfließen alle, also auch jene sittlichen Prädikate immer wieder zur leeren Unbestimmtheit; es fehlt das wirkliche für sich seiende Subjekt, welches der Träger jener Prädikate sein könnte. — Bei Aristoteles gewinnt zwar der Gottesbegriff an Bestimmtheit: Gott ist nach ihm die erste Ursache, von welcher alle Bewegung ausgeht, und das höchste Gut, dem alles Werden zustrebt; als die vollkommene reine Thätigkeit, die keinem Leiden und keiner Veränderung unterliegt, an keinen Stoff gebunden ist und ihren Zweck in sich selbst hat, ist Gott „das Denken des Denkens"; in dieser wandellos auf sich selbst beruhenden Selbstbeschauung besteht die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes. Aber diese reine Geistigkeit und sozusagen vornehme Ruhe des aristotelischen Gottes ist theuer erkauft durch eine solche deistische Aufhebung aller realen Beziehung auf die Welt, bei welcher nicht bloß seine anfängliche Verursachung der Weltbewegung unbegreiflich, sondern auch jedes praktisch religiöse Verhältniß unmöglich wird; in seiner abstrakten Transscendenz kommt der aristotelische Gott an praktischer Bedeutungslosigkeit den epikurischen Göttern sehr nahe.

Es verräth sich übrigens hierin nur jene allgemeine Schranke der sokratischen Philosophie, der Dualismus, welcher die Kehrseite ihres Vorzugs, des Idealismus war. Durch letzteren hat sie die Entwicklung des Gottesbewußtseins wesentlich gefördert; sie hat erstmals mit begrifflicher Bestimmtheit und Klarheit die reine Geistigkeit Gottes gelehrt und damit jener trüben Mischung von Sinnlichem und Geistigem ein Ende gemacht, welche nicht bloß der populären Gottesvorstellung anzuhaften pflegt, sondern welche auch der vorsokratischen Spekulation durchweg noch eigen war. So groß aber auch diese geschichtliche Leistung war, und so gewiß dieser Idealismus die Religion des Geistes aufs wirksamste vorbereitet hat, so erwies er sich eben doch darin noch als ungenügend, daß er den Geist nur

als ausschließenden Gegensatz gegen die Erscheinungswelt, nicht als die übergreifende und beherrschende Macht derselben zu begreifen vermochte. Weil die Gottesidee hier nur auf dem Wege des abstrahirenden Denkens gewonnen war, blieb sie selber eine leere Abstraktion, die allgemeinste Gattungsidee, das reine Denken; es fehlte noch die lebendige Realität des seiner selbst mächtigen und die Welt beherrschenden Geistes, welche nicht durch logische Abstraktion, sondern durch reale Erfahrung erkannt wird. Daher vermochte diese idealistische Philosophie zwar wohl ein sehr brauchbares kritisches Regulativ abzugeben zur Reinhaltung einer von anderwärts her gegebenen, religiöser Erfahrung entstammenden Gottesidee, aber nicht vermochte sie selber diese zu ersetzen oder zu erzeugen, nicht vermochte sie das religiöse Bewußtsein durch schöpferische Produktion zu befriedigen, nicht vermochte sie einen Ersatz für die absterbende Naturreligion des Volksglaubens zu bieten.

Eben das Gefühl dieses Mangels und der Unfähigkeit zu seiner inneren Ueberwindung war es, was sich in der stoischen und neuplatonischen Combination der philosophischen Spekulation mit der Mythologie des Volksglaubens verräth. Ansich ist die stoische Gotteslehre anfangs wenigstens ein ziemlich roher Pantheismus gewesen, der über den sokratischen Idealismus wieder zurückging und an den vorsokratischen Naturalismus anknüpfte. Die Gottheit ist der Urstoff und die Urkraft; als ersteres eine feuerartige Substanz, welche durch Verwandlung in verschiedene Elemente die Welt aus sich hervorgehen läßt und sie wieder durch Verbrennung in sich zurücknimmt; als letzteres aber zugleich thätiger Geist, Vernunft, Gesetz, Regierung des All, Vorsehung. Letztere Seite wurde dann bei den späteren von Plato mitbeeinflußten Stoikern so entschieden überwiegend, daß sie Gott nahezu monotheistisch als den die Welt nach vernünftigen Zwecken auf das Wohl des Menschen hin ordnenden und leitenden Geist dachten, ohne ihn darum doch mit Plato und Aristoteles in eine dualistische Jenseitigkeit zu entrücken. Vielmehr blieb die Innerweltlichkeit der göttlichen Vernunft als der leitenden Macht des Weltlaufs und als des schöpferischen Prinzips der gottverwandten menschlichen Vernunft eine Grundbestimmung des stoischen Systems, welches eben durch diese Betonung des Verwandtschaftsbandes, das die Menschen mit der Gottheit und mit einander ver-

knüpfe, der christlichen Religion der „Gotteskindschaft" und Bruderliebe nicht weniger als der Platonismus vorgearbeitet hat. Zugleich aber bot die Immanenz des Göttlichen in den Naturerscheinungen den Stoikern einen natürlichen Anknüpfungspunkt, um die Götter der Volksreligion, welche Plato und Aristoteles als Gebilde der Dichtung betrachtet hatten, in ihr System aufzunehmen, indem sie dieselben als besondere Erscheinungsformen der einen göttlichen Kraft und somit als abgeleitete Götter erklärten. So wurden sie der Skepsis und dem Epikuräismus gegenüber zu Apologeten des Volksglaubens, dessen Mythologie sie vernünftig zu rechtfertigen suchten, freilich nicht, ohne sie durch eine oft sehr kühne und künstliche Allegorisirung umzudeuten. Nicht bloß konservative Pietät gegen die Ueberlieferung und Sitte der Väter lag hierbei als Motiv zu Grunde; sie kamen damit auch einem Bedürfniß entgegen, welches bei religiösen Gemüthern um so unabweislicher sich regte, je mehr gerade durch die platonische und aristotelische Philosophie die Gottheit in eine unerreichbare Ferne hinausgerückt war: dem Bedürfniß nach Vermittlung der jenseitigen und irdischen Welt durch Wesen, welche beiden nahestehend die Mittler beider werden könnten. Noch mehr aber als bei den Stoikern drehte sich bei den Neuplatonikern das ganze System um die Befriedigung dieses Bedürfnisses, das für sie um so dringlicher wurde, je mehr sie wieder mit Plato das Göttliche als das überseiende, jenseitige, unbestimmbare und unerkennbare Wesen dem Denken wie dem Fühlen entrückt hatten. Wie nun aus diesem Urwesen die Welt in bestimmter Stufenfolge der Kraftausstrahlung hervorgehe, so, lehrten sie, müssen wir durch die bestimmten Mittel und Mittler der positiven Religionen zu ihm stufenweise aufsteigen. Die Götter der Volksreligion sind die vermittelnden Geister (Dämonen), welche die Beziehung und Erhebung zur jenseitigen Gottheit im Kultus bewirken oder doch vorbereiten. So setzten die Neuplatoniker allen Scharfsinn einer scholastischen Spekulation an die Aufgabe, mit den abgezogensten Begriffen der idealistischen Spekulation die massivsten Meinungen und Bräuche der volksthümlichen Naturreligion in innere Verbindung zu setzen — ein romantisches Gemengsel, in welchem der Bankrott sowohl der Religion als der Philosophie des Alterthums zur Erklärung kam.

Inzwischen war längst schon der monotheistische Gottesglaube, der alle diese Natur- und Begriffsgötter ersetzen sollte, als reife Frucht aus der Religion Israels erwachsen. Er war auch bei diesem Volk nicht schon ursprünglich vorhanden gewesen, weder als Ueberlieferung aus einer gemeinsamen Urreligion und Uroffenbarung, noch als angeborener Racen-Instinkt der Semiten. Sondern er war der mühevoll erarbeitete und theuer erkaufte Ertrag einer langen, kampf- und schmerzensreichen Geschichte, des jahrhundertelangen Martyriums der Gottesmänner und des Gottesvolkes selbst. Seine Anfänge liegen in dem nationalen Henotheismus des hebräischen Jahve-Glaubens, welcher, ob auch schon von Moses mit den Elementen der Rechtsordnung des erobernden Wanderstammes in Beziehung gesetzt, doch zuerst noch eine nahe Verwandtschaft mit dem analogen Henotheismus anderer, besonders südsemitischer, Stämme gehabt zu haben scheint. Erst die Propheten Israels waren es, durch welche der anfänglich national beschränkte Jahveglauben zur großartigen Entwicklung gebracht worden ist, indem sie die Erhabenheit des „Heiligen Israels" nicht bloß als die furchtbare Macht verstanden, die sich in Strafgerichten an den Feinden Israels erweise, wie die Meinung der Menge war, sondern auch und vor Allem als die sittliche Gerechtigkeit, welche sich richtend gegen alles Böse innerhalb wie außerhalb Israels kehrt und welche nur durch die sichtenden Gerichte hindurch, zu welchen ihr die Völker der Erde als dienende Werkzeuge mitwirken müssen, ihre Verheißungen am eigenen Volk verwirklicht. Es war also der Gedanke einer sittlichen Gesetz- und Zweckmäßigkeit in der Regierung der Geschichte, wodurch im Glauben der Propheten der Volksgott zum Weltgott sich erhob.

Zwar war damit die partikularistische Schranke noch nicht völlig abgestreift. Nicht nur galt Jahve immer als Gott Israels in besonderem Sinn, sondern auch den Volksgöttern der Heiden wurde nicht alle Realität abgesprochen. Aber sofern sie doch an Macht dem Gott Israels als dem Gott der Götter so ganz untergeordnet gedacht wurden, wie Vasallen dem Oberkönig, so war damit schon für das religiöse Bewußtsein der Gegenwart wenigstens ein praktischer Monotheismus gesichert. Ueberdies wiesen aber auch die Propheten auf ein künftiges Ziel der Geschichte hin, wo auch die Völkerwelt herzukommen und gemeinsam mit Israel Jahve als den alleinigen

wahren Gott erkennen und verehren werde: in der praktischen Hoffnung des einstigen Sieges des Gottes Israels über die Weltmächte lag die Ueberzeugung von der künftigen Alleinherrschaft des monotheistischen Gottesglaubens in der Menschheit eingeschlossen.

Zuzugeben ist auch, daß die Gottesanschauung der älteren Propheten von reiner Geistigkeit noch weit entfernt war, vielmehr an sehr realistischer Menschenähnlichkeit Gottes, sowohl hinsichtlich seiner Gestalt wie seiner Affekte, gar keinen Anstoß nahm. Aber gerade in dieser Menschenähnlichkeit lag das Mittel, um über den rohen, in der Thiergestalt der Gottheit sich ausprägenden semitischen Naturalismus den Gottesglauben zu erheben zur Idee eines sittlichen Herrscherwillens, der als „der Heilige" über alle kreatürliche Schwachheit und Unreinheit erhaben ist nicht bloß an furchtbarer Macht, sondern dann auch an sittlicher Reinheit. So gewiß es ist, daß der Begriff der göttlichen Heiligkeit nicht von Anfang schon ein positiv sittliches Moment enthielt, sondern nur das negative Verhältniß zur Kreatürlichkeit überhaupt, so gewiß ist doch auch, daß eben hierin eine äußerst wirksame Schutzwehr lag gegen die Gefahren, welche sonst der Anthropomorphismus im Gefolge zu haben pflegt. Jene Herabziehung des göttlichen Wesens zur menschlichen Schwachheit und Unsittlichkeit, wie sie bei den Indogermanen die gewöhnliche Folge der Vermenschlichung der Naturgottheiten war, ist in Israel schon dadurch ausgeschlossen, daß Jahve „der Heilige", also „nicht ein Mensch", nicht menschlicher Schwachheit, Sinnlichkeit, Leidenschaftlichkeit und Wankelmüthigkeit theilhaftig ist. Darin lag dann ebensowohl der Grund seines furchtbaren Zürnens und Richtens über menschliche Schuld und Untreue, wie doch auch zugleich seiner eigenen Treue und Langmuth gegen das einmal erwählte Volk. Diese letztere im Bundesverhältniß Jahves begründete Seite der Gottesidee, die herablassende und Gemeinschaft eingehende Güte und Gnade bildet die ergänzende Kehrseite zur heiligen Erhabenheit, und so innig verbanden sich diese beiden Seiten im Geiste der größten Propheten, daß schwer zu sagen ist, was in ihrem Gottesbewußtsein überwog, die überweltliche Erhabenheit oder die herablassende Gnade Gottes?

Die ausschließliche Betonung des erstern Moments ist hingegen charakteristisch für den Gottesglauben des nachexilischen Judenthums,

wie er in der Theologie der Synagoge ausgebildet wurde. Es hing dieß nicht bloß mit dem geschärften Gegensatz gegen den heidnischen Polytheismus, sondern auch mit dem Schwinden des lebendigen Offenbarungsbewußtseins des Prophetismus und mit der zunehmenden Richtung auf eine starr gesetzliche Frömmigkeit zusammen. Die Folge davon war nun zwar in gewisser Hinsicht ein Fortschritt in der Vergeistigung des Gottesbegriffs durch Reinigung von den früheren Anthropomorphismen und Anthropopathismen; zugleich aber wurde Gott in eine so abstrakte Jenseitigkeit entrückt, daß damit sein geschichtliches Handeln und seine lebendige Offenbarungsgegenwart sich nicht mehr vertrug. Als Ersatz für sie traten nun jene Mittelwesen ein, welche die jüdische Spekulation aus der Personifikation der göttlichen Attribute und Offenbarungsformen bildete: die Weisheit, das Wort (Memra) und die Herrlichkeit (Schechina). Man war hiermit jüdischer Seits auf einem ganz ähnlichen Standpunkt angelangt, wie ihn die griechische Philosophie in dem platonisch-aristotelischen Gottesbegriff ausgebildet hatte, und es lag daher in der Natur der Sache, daß in Alexandrien, wo jüdische Gottes- und griechische Weltweisheit sich berührten, der überweltliche Gott des Judenthums mit dem überseienden Gott Platos, die jüdischen Mittelwesen Weisheit und Wort mit dem platonisch-stoischen Weltbildner Nus und Logos so kombinirt wurden, wie wir dieß bei Philo finden. Aber eben sein System zeigt auch, wie wenig die Schattengestalten aus der Welt des Begriffs dem Dürsten des Menschenherzens nach dem lebendigen Gott Genüge zu thun vermögen, es sei denn daß sie Leben und Sprache erhalten durch das warme Herzblut menschlicher Persönlichkeit und ihrer geschichtlichen Thaten, Leiden und Opfer.

Als nun aber Jesus, an die Propheten anknüpfend, in dem Heiligen Israels seinen und unser Aller Vater erkannt und in seinem Gefühl der göttlichen Liebe die Gewißheit des kommenden Gottesreiches persönlich erfahren und durch Heilandsworte, Thaten und Leiden der Welt geoffenbart und verbürgt hatte, da konnten sich im christlichen Gottesglauben aufs neue in noch reinerer Form und zu vollerer Synthese jene beiden Momente des prophetischen Gottesbegriffs verbinden: die überweltliche, in sich seiende heilige Geistigkeit, die über alle sinnlichen Schranken, also auch über die der Nationalität schlechthin erhaben ist, und die innerweltlich lebendig sich offenbarende

und Gemeinschaft mit dem ärmsten Menschenkind eingehende Liebe, deren geschichtliche Heilsthaten einen Zweckzusammenhang des sittlichen Geisteslebens der Menschheit begründen, welcher die Zweckmäßigkeit des natürlichen Kosmos an Bedeutung und Werth noch überragt. Als ein Neues tritt also das Christenthum auch in seinem Gottesbegriff dem Heidenthum wie dem Judenthum gegenüber: der Zerfahrenheit oder Verschwommenheit, Sinnlichkeit oder Leerheit des heidnischen Polytheismus und Pantheismus setzt es entgegen die Einheit und sittliche Reinheit Gottes, und der Enge und Sprödigkeit des jüdischen Gottesglaubens setzt es entgegen die weltumfassende und zu den Tiefen menschlicher Niedrigkeit sich herablassende Liebe Gottes. Es war unvermeidlich, daß dieser neue Gottesglaube auch nach neuen Ausdrucksformen suchte und die Fülle seines Inhalts in der stammelnden Sprache der Zeitbildung auseinander zu legen rang.

So wenig die trinitarischen Streitigkeiten der griechischen Kirche unserem heutigen Geschmack zusagen mögen, so darf man sie darum doch nicht, wie die Oberflächlichkeit zu urtheilen pflegt, für sinnlos halten. Das Bedürfniß, im geschichtlichen Träger und Mittler der göttlichen Liebe die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnend anzuschauen und an seinem Urbild der Aufnahme des menschlichen in die Gemeinschaft des göttlichen Lebens überhaupt sich zu vergewissern, war ebenso natürlich wie berechtigt. Sollte aber daraus nicht ein neuer Polytheismus entstehen, so mußte die Wesensgleichheit und Einheit des in Christo anschaubar und in der Gemeinde fühlbar geoffenbarten und gegenwärtig seienden Gottes („Sohn" und „Geist") mit dem jenseitigen und verborgenen Weltgrund, dem Schöpfergott („Vater") lehrhaft festgesetzt und gegen Abweichungen nach heidnischer oder jüdischer Seite, gegen Polytheismus wie gegen abstrakten Monotheismus, verwahrt werden. Um es kurz zu sagen, es galt die Ueberweltlichkeit und die Innerweltlichkeit Gottes, sein In sich verharren und sein Eingehen in die Geschichte, sein nothwendiges Denken der ewigen Wahrheiten, wie es sich in der vernünftigen und beharrlichen Ordnung der natürlichen Welt ausdrückt, und das freie Wollen seiner Liebe, welche in den geschichtlichen Heilsthaten zur Erlösung der Menschheit wie im fortschreitenden Heilsleben der christlichen Gemeinde sich offenbart, zur inneren und wesentlichen Einheit zu verknüpfen. So gewiß man die Berechtigung dieser Intention aner-

kennen muß, so wenig läßt sich freilich verkennen, daß die Lösung der Aufgabe ungenügend ausfiel. Und das ist begreiflich genug, da man mit Voraussetzungen zu arbeiten hatte, die von vorneherein unlösbare Widersprüche einschlossen: auf der einen Seite das vom Platonismus übernommene Axiom der schlechthinigen Einfachheit Gottes, welche alle Unterschiede und Bestimmungen und damit auch alle wirkliche Lebendigkeit von Gottes Wesen ausschloß; auf der andern Seite die durch die Identificirung des göttlichen Logos mit der geschichtlichen Person Jesu nothwendig gegebene Ueberspannung der innergöttlichen Unterschiede zur Dreiheit nicht bloß von funktionellen Seins- und Offenbarungsformen, sondern von selbständigen Subjekten oder „Personen". An diesem kardinalen Widerspruch mußten natürlich alle dialektischen Lösungsversuche scheitern. Völlig unvermittelt zieht sich daher fortan durch die kirchliche Gotteslehre hindurch der Widerspruch zwischen dem abstrakt einfachen, unterschieds- und bestimmungslosen göttlichen Wesen, welchem auch nicht einmal die Eigenschaften als objektive unterschiedene Bestimmungen zukommen sollen, und der trinitarischen Lehre von den realen Unterschieden der drei Personen innerhalb des einen göttlichen Wesens. Auch die Versuche einzelner Kirchenlehrer, diese trinitarischen Unterschiede auf die psychologischen Momente der Intelligenz und des Willens Gottes zurückzuführen, kamen nicht über Analogieen und uneigentliche Bilder hinaus, weil ihrer ernsthaften Durchführung doch immer nicht bloß die Christologie, sondern nicht minder auch die überkommene Theologie als unübersteigliche Schranke entgegenstand, sofern sowohl in dem platonischen Begriff der „überseienden einfachen Substanz" wie in dem aristotelischen des „actus purus" immer wieder alle Unterschiede zwischen Sein, Wissen, Wollen und Wirken Gottes sich zur blassesten und leersten Einerleiheit aufhoben. Der Nominalismus der späteren Scholastik hat dann zwar mit diesem idealistischen Bann gebrochen, aber nur um dafür ins andere Extrem zu verfallen und in dem absoluten Willkürwillen Gottes alle ewige ansichseiende Wahrheit, auch die des Sittlichen, zu vernichten und auch das Gute zum zufälligen Statut einer nur positiven Willenskundgebung Gottes herabzusetzen, welcher jeder innere Anhalt sowohl im Wesen Gottes wie des Menschen fehlt.

Die berechtigte Antipathie gegen diesen unethischen Positivismus

des nominalistischen Gottesbegriffs, der sich als Stütze zur Vertheidigung jedweder katholischen Superstition gebrauchen ließ, hat die protestantischen Theologen aufs neue dem platonischen Substanzbegriff in die Arme getrieben. Im genauen Anschluß an Augustin, Skotus Erigena und Thomas von Aquino haben auch die lutherischen Dogmatiker Gerhard und Quenstedt Gottes Wesen als so einfache und unbewegliche Identität beschrieben, daß es sehr schwer ist, sich darunter noch ein lebendiges, geschweige persönliches Wesen zu denken. Es ist nur ein sehr kleiner Schritt von diesem kirchlichen Gottesbegriff zur spinozischen Substanz, von welcher das zwecksetzende Denken und Wollen geleugnet werden, weil diese wie überhaupt alle Bestimmungen eine Verneinung der Unendlichkeit zu sein scheinen, einer Unendlichkeit, in deren leerer Einheit freilich eben darum die Welt des Vielen und zumal des persönlichen und geschichtlichen Lebens als bloße Scheinwelt untergeht. Eben diese nahe Verwandtschaft zwischen dem platonisch-kirchlichen Gottesbegriff und dem spinozischen abstrakten Monismus oder Akosmismus machte es Schleiermacher möglich, von den Voraussetzungen des letzteren ausgehend seine Gotteslehre doch zugleich im engen Anschluß an die kirchlichen Formeln zu konstruiren und so unter der Aegide der kirchlichen Tradition einen das religiöse Bewußtsein wenig befriedigenden Gottesbegriff aufzustellen.

Dem abstrakten Monismus der unendlichen Substanz tritt immer wieder der abstrakte Theismus, oder, wie man ihn eben dieses Fehlers wegen und zum Unterschied vom wahren Monotheismus zu bezeichnen pflegt, der „Deismus" zur Seite, welcher Gott zwar als das denkend-wollende „höchste Wesen" faßt, aber ihn in eine solche ferne Erhabenheit über die Welt hinaus entrückt, und dieser eine solche Selbständigkeit des Bestehens und Wirkens Gott gegenüber zuschreibt, daß dadurch Gott den endlichen Weltwesen als Einer ihres gleichen gleichgestellt und zum müßigen, religiös bedeutungslosen Zuschauer des unabhängigen Weltlaufs herabgesetzt wird, der nur etwa in gelegentlichen Wundern ab und zu noch ein Lebenszeichen von sich gibt. Von dieser Art ist der Gottesbegriff der Socinianer, der Leibniz-Wolff'schen Aufklärung und des Kant'schen und Herbart'schen Rationalismus. Wie nahe aber der Schritt liegt, diesen zu Ruhe gesetzten unwirksamen Gott vollends zum unwirklichen Vorstellungsprodukt zu verflüchtigen, den nur für den Anfang

postulirten Weltordner und Gesetzgeber zur bloßen Personifikation der in sich selbst begründeten sittlichen und natürlichen Weltordnung, somit zum subjektiven Gebilde und Spiegelbild des selbstherrlichen Menschengeistes aufzuheben, wie leicht also der abstrakte Deismus in Pankosmismus und Atheismus umschlägt, das lehrt der geschichtliche Fortschritt vom Kant'schen Deismus zum Fichte'schen Idealismus und Feuerbach'schen Anthropologismus, wie früher vom englischen Deismus zum französischen Naturalismus, der sich im heutigen Positivismus fortsetzt.

Erwiesen sich sonach der abstrakte (pantheistische) Monismus, der nur eine absolute Substanz, aber kein lebendiges Subjekt kennt, und der abstrakte (deistische) Theismus, der zwar ein höchstes Subjekt, aber kein Absolutes oder Unendliches hat, als gleichsehr einseitige und daher auch immer wieder in einander umschlagende Gegensätze, so war damit der modernen Spekulation die Aufgabe gestellt, die absolute Substanz des Monismus und das unbedingte Subjekt des Theismus im Gottesbegriff einheitlich zu verbinden. Was schon dem divinatorischen Tiefsinn des philosophus teutonicus Böhme vorgeschwebt hat, das versuchten mittelst moderner Dialektik die spekulativen Systeme von Schelling und Baader, Krause und Hegel zu leisten. Letztere blieben übrigens noch zu sehr im logischen Idealismus befangen, der bei Hegel zum Panlogismus wurde, in dessen dialektischem Fluß Gott und Welt wieder ähnlich, wie bei seinem griechischen Vorgänger Heraklit, in einander verflossen, so daß das „Subjektwerden der Substanz" in seiner Schule wieder die Wendung zum atheistischen Anthropologismus, freilich gegen die Intention des Meisters, nehmen konnte. Bei Schelling und Baader findet sich zwar die richtige Einsicht, daß der logische Idealismus im Willensrealismus seine Ergänzung finden und das unendliche Subjekt den endlichen als das Begründende dem Begründeten vorausgesetzt werden müsse; aber die Ausführung verlor sich in die Ueberschwänglichkeiten mythischer Theogonie. Die gegenwärtige Spekulation sucht die Fehler dieser älteren Systeme zu vermeiden, indem sie vorsichtiger von den Thatsachen des Bewußtseins aus und an der Hand der Analogieen ihre Schlüsse zieht, nicht mehr a priori vom Gottesbegriff aus die Welt konstruirend, sondern vom Selbst- und Weltbewußtsein aus im Gottesbegriff den einheitlichen Abschluß

suchend, in welchem sowohl der Verstand den erklärenden Weltgrund wie das Herz das ersehnte Lebensziel finden möchte. So verschieden dabei die eingeschlagenen Wege, so schwankend noch immer die Ergebnisse eines gleichsam experimentirenden Verfahrens sind, so läßt sich doch gegenwärtig bei der Mehrzahl derer, die sich überhaupt an das Problem der Gotteserkenntniß wagen, eine gewisse Gleichmäßigkeit der Strömung nicht verkennen: es ist die von Krause und Baader als „Panentheismus", von Schelling als „konkreter Monotheismus" bezeichnete Versöhnung des Theismus und Monismus, der Transscendenz des semitischen und der Immanenz des indogermanischen Gottesbegriffs, in der christlichen Synthese des Gottes, der über Allen, durch Alle und in Allen ist. (Eph. 4, 6.)

Nachdem wir den Gottesglauben von seinem Ursprung an in seiner geschichtlichen Entwicklung durch die wesentlichsten Formen hindurch verfolgt haben, bleibt uns noch übrig, die objektive Wahrheit dieses Glaubens nachzuweisen, natürlich nicht aller der zufällig in ihm vorkommenden Vorstellungen, sondern eben seines wesentlichen und bleibenden Kernes. Es gilt zu zeigen, daß dieser keineswegs eine willkürliche Vorstellung oder ein bloßes Erzeugniß menschlicher Schwäche ist, das mit dem reifenden Erkenntnißvermögen in Nichts sich auflösen müßte, sondern daß die Gottesidee vielmehr ein wesentliches und denknothwendiges Moment unseres Bewußtseins bildet, in welchem jene Einheit unseres Selbst- und Weltbewußtseins zu finden ist, nach welcher unsere Vernunft, eben weil sie selber Einheit ist und nach einheitlichem Gesetz denkt, zu suchen sich genöthigt fühlt. Es ist also der Gegenstand der sogenannten „Beweise für das Dasein Gottes", um was es sich uns hier handelt. Diese Beweise haben zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Schätzung erfahren. Heute stehen sie wieder einmal sehr nieder in der allgemeinen Gunst; sie seien, sagt man, ebenso unnöthig, sofern sie doch nicht erst den Glauben an Gott erzeugen würden, wo dieser nicht schon vorher da wäre; wie auch unmöglich, da kein Schluß aus der Erfahrung hinaus auf die jenseitige Ursache der Welt reiche.

Mir scheint, daß man bei diesem jetzigen abfälligen Urtheil über jene Beweise wieder einmal in recht auffälliger Uebereilung das

Kind mit dem Bade ausschütte und nicht gehörig unterscheide zwischen den jeweiligen schulmäßigen Formulirungen derselben und ihrem Gedankeninhalt. Daß sie nicht so ganz unnöthig sein können, geht meiner Meinung nach für Jeden, der auch nur einigen Respekt vor dem geschichtlichen Geist der Menschheit hat, schon aus der einfachen Thatsache hervor, daß sie eben faktisch in irgend einer Form sich immer finden, wo irgend die Menschen über ihr unmittelbares religiöses Bewußtsein zu reflektiren beginnen. Und so werden sie auch, trotz Kant, immer wieder das menschliche Denken beschäftigen. Mit vollem Recht. Denn so wenig sie freilich den Glauben des Herzens erzeugen können oder sollen, so gewiß dienen sie doch einem Bedürfniß der Vernunft, sich denkend von der Berechtigung des Glaubens Rechenschaft zu geben. Zumal wenn mit dem Glauben des Herzens die verständige Weltansicht in Zwiespalt kommt, wie dies in unserer Gegenwart der gewöhnliche Fall ist, so fordert die einheitliche Vernunft dringend irgend welche Lösung oder Vermittlung dieses Zwiespalts, ohne welche die volle Befriedigung und Sicherheit auch für das religiöse Bewußtsein nicht zu erlangen oder zu behaupten wäre. Was aber die angebliche Unmöglichkeit dieser Beweise betrifft, so wird sich ja im Einzelnen zeigen, wie weit sie zutrifft und wie weit nicht. Nur muß man nicht meinen, mit so allgemeinen Redensarten wie: „Uebersteigen der Erfahrung", „Bedingtheit und Begrenztheit unseres endlichen Denkens" u. dgl. sei irgend etwas Triftiges vorgebracht. Ist doch jeder Denkakt ein Uebersteigen der unmittelbaren Erfahrung, die nur Einzelempfindungen als Rohstoff bietet; und ist doch jeder allgemeine Begriff, vorab der des „Gesetzes" — dieser Grundbegriff alles wissenschaftlichen Denkens — ein Unbedingtes über den bedingten Erscheinungen; und ist doch ein Denken, das sich der Endlichkeit seiner Einzelobjekte bewußt ist, eben damit auch schon über die Schranke der Endlichkeit hinaus, hat unmittelbar mit dem Begriff der Endlichkeit auch dessen Correlat, die Unendlichkeit erfaßt. Kant's kritische Philosophie hat, das ist schon eine geschichtliche Thatsache, das letzte Wort über diese Fragen nicht gesprochen, und es ist um so weniger berechtigt, sich immer nur auf ihn zu berufen, als ob mit ihm die Philosophie zu Ende gewesen wäre, da er gerade in der Frage nach der Objektivität der Gottesidee durchaus mit sich selbst im Zwiespalt ist, indem die Kritik der praktischen Vernunft so ziemlich

das Gegentheil von dem darüber lehrt, was in der Kritik der theoretischen gesagt war. Ich meine mit Herder, daß man den Meister der Kritik nicht dadurch ehre, daß man ihn kritiklos zur neuen dogmatischen Autorität macht, sondern damit, daß man auch seine eigene Kritik nur mit Kritik benutzt.

Was die Beweise für das Dasein Gottes im Grunde wollen, ist nichts anderes, als eine denkende Nachzeichnung des Weges, auf welchem sich der menschliche Geist ursprünglich nicht denkend, sondern ahnend und vorstellend zum Gottesbewußtsein erhoben hat. Ist überhaupt Vernunft in der menschlichen Geschichte, so wird sie wohl auch in der Geschichte des religiösen Geistes zum voraus schon zu erwarten sein; und ist es der Vernunft überhaupt eigen, ihrer selbst bewußt zu werden, so wird wohl auch zu hoffen sein, daß sie ihr unmittelbares geschichtliches Thun sich denkend zum Bewußtsein zu bringen, es als das ihre, als vernünftig und nothwendig also zu begreifen im Stande sein werde. — Wir haben in der obigen genetischen Darstellung gesehen, wie der Gottesglaube zwei Quellen hat: das praktische Selbstbewußtsein einerseits und das Weltbewußtsein, sei es in der Form der Phantasieanschauung oder der denkenden Weltbetrachtung, andererseits; und wir sahen den ersten dieser beiden Faktoren überwiegend dominiren bei den Semiten, den andern bei den Indogermanen; während das christliche Gottesbewußtsein schon dadurch sich als das Gleichgewicht beider Faktoren darstellt, daß in ihm die beiderseitigen, aus sehr verschiedenen Ausgangspunkten auslaufenden Entwicklungslinien des hebräischen und hellenischen Gottesbewußtseins zur Einheit zusammentreffen. So ist uns also schon durch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Gottesidee klar und einfach der Weg vorgezeichnet, auf dem wir die Wahrheit dieser Idee zu erweisen haben: Vom Weltbewußtsein aus führt uns der kosmologische und teleologische Beweis (die beide auf's engste zusammengehören) zu einer einheitlichen und geistigen Macht in der Mannigfaltigkeit der zufälligen Erscheinungen; vom sittlichen Selbstbewußtsein aus zeigt der moralische Beweis, daß jene Macht eins sei mit dem Guten, das sich uns als sittliche Nothwendigkeit oder Gesetz der Freiheit innerlich ankündigt; und endlich weist der ontologische Beweis aus dem Verhältniß von Ich und Welt auf einen einheitlichen Grund beider zurück, dessen Eintreten in das zwiespältige Bewußtsein uns zur versöhnenden Einheit oder zur Idee

Gottes wird. Es springt in die Augen, daß das erste Paar dieser Beweise (der kosmo- und teleologische Doppelbeweis) der Eigenart des indogermanischen Gottesbewußtseins vorzüglich entspricht, der zweite (moralische) dem hebräischen und der dritte (ontologische) dem christlichen. Ebenso ist klar, daß alle diese Beweise in der Art zusammengehören, daß jeder folgende den vorangehenden als Basis voraussetzt, jeder vorangehende im folgenden seine ergänzende und das Ergebniß vertiefende Fortführung findet.

Der kosmologische Beweis schließt in seiner ältesten Form, wie wir sie bei Aristoteles finden, von der Bewegung in der Welt auf ein erstes Bewegendes; in verschiedenen Variationen von den Kirchenvätern wiederholt, ist dieser Beweis in der Wolff'schen Schule dahin modificirt worden, daß aus der Zufälligkeit aller Dinge und Vorgänge der Welt, für welche alle der zureichende Grund nicht in ihnen selbst liege, auf eine nothwendige Ursache der Welt im außerweltlichen Gott geschlossen wurde. Hiergegen hat Kant den doppelten Einwand erhoben: einmal sei es ein Mißbrauch des Causalitätsgesetzes, wenn durch dasselbe, das doch nur für die Erscheinungswelt gelte, auf eine ihr jenseitige erste Ursache geschlossen werden solle; sodann sei es eine erschlichene Voraussetzung, daß die Welt ein Zufälliges sei, das seinen nothwendigen Grund außer sich haben müsse in einem allervollkommensten Wesen oder einem außerweltlichen Gott, denn sei auch alles Einzelne in der Welt ein Zufälliges, durch Anderes Bedingtes, so folge daraus noch gar nicht, daß es sich mit dem Ganzen der Welt ebenso verhalten und auch dieses seinen Grund außer sich haben müsse; vielmehr lasse sich dasselbe ja auch als ein in sich selbst Nothwendiges, den Grund in sich selber Tragendes denken. Diese Einwände sind als vollkommen begründet anzuerkennen, und doch ist damit die Wahrheit des kosmologischen Beweises so wenig hinfällig geworden, daß vielmehr nur der Weg zu ihrer richtigeren Fassung geebnet ist. Es ist nicht blos eine unerweisliche, es ist sogar eine entschieden unrichtige Voraussetzung, daß die Welt nur ein zufälliges Aggregat von zufälligen Einzelheiten sei, für welches man einen äußeren Grund suchen müßte. Vielmehr stellt sie sich uns als ein wohlgeordnetes, gesetzmäßiges Ganze dar, in welchem alle Theile in unverbrüchlichem Zusammenhang stehen, und jeder den Grund seines bestimmten Seins und Wirkens im Zusammenhang mit den

andern, in der Gesammtordnung des Ganzen hat. So wenig aber hiernach die Erscheinungen der Welt auf eine außerweltliche Ursache uns hinweisen, so gewiß nöthigt uns doch gerade der gesetzmäßige Zusammenhang, in welchem sie unter einander als Glieder eines einheitlichen Ganzen stehen, auf eine einheitliche innerweltliche Ursache als den hervorbringenden Realgrund für die gesetzmäßige Ordnung dieses Ganzen zu schließen. Und einen solchen durch die denkende Weltbetrachtung geforderten Schluß verwehrt uns das Causalitätsgesetz keineswegs, führt vielmehr bei näherer Erwägung dessen, was sein Begriff enthält, ebendarauf hinaus. Das Causalitätsgesetz besagt zunächst, daß jede Veränderung die nothwendige Folge einer vorhergehenden Veränderung und die nothwendige Bedingung einer nachfolgenden sei; es drückt so den unzerreißlichen Zusammenhang in dem Neben- und Nacheinander der mannigfaltigen Welterscheinungen aus. Aber daß dies Ganze von Erscheinungen selber auch ein erst Gewordenes wäre, dessen Entstehung ebenfalls als die Folge eines vorausgehenden äußern Anstoßes, wie das Werden und Wechseln des Einzelnen innerhalb der Welt, zu betrachten wäre: dies allerdings besagt das Causalitätsgesetz so wenig, daß es vielmehr einer solchen Annahme eher zu widersprechen scheint. Denn ein Gewordensein der Welt als Ganzes wäre ein zeitlicher Anfang, der ein vorausgegangenes Nichtdasein derselben voraussetzte. Da nun aber doch die hervorbringende Ursache der Welt vorher schon dagewesen sein müßte, weil es sonst nie zur Entstehung der Welt gekommen wäre, so wäre vor dem Anfang der Welt die Ursache vorhanden ohne die Wirkung; dies aber widerspricht — gleichviel, wie die Ursache näher gedacht werde — dem Causalitätsgesetz. Hiernach führt also das Causalitätsgesetz allerdings nicht auf einen äußern Welturheber, weil die Weltentstehung, für welche er erfordert würde, selbst unerweislich ist. Dies die Wahrheit an der Kant'schen Kritik; insoweit ist ihr Satz, daß das Causalitätsgesetz nur innerhalb unserer Erfahrungswelt gelte, nicht über sie hinaus, ganz richtig. Allein ganz etwas anderes ist es, wenn man diesen Satz in dem Sinne versteht, daß unser Denken nicht über die Welterscheinungen, diesen unmittelbaren Rohstoff unserer Erfahrung, hinaus und auf deren übersinnlichen Grund zurückgehen könne. Eine derartige Beschränkung unseres Denkens findet ja vielmehr am Begriff des Causalitätsgesetzes selbst schon ihre klare Widerlegung. Ist uns denn

dies Gesetz irgendwo als unmittelbares Wahrnehmungsobjekt in der Erscheinung gegeben? Oder ist es etwa aus den Erscheinungen abstrahirt als die bloße subjektive Regel der Verknüpfung derselben in unserem Wissen? Es ist klar, daß diese subjektivistische Fassung des „Gesetzes", auf welche allerdings Kant mehrfach hinauskommt, dem wirklichen Begriff desselben, wie er aus logischen Gründen schon gefaßt werden muß und thatsächlich in allen Wissenschaften zu Grunde liegt, keineswegs entspricht. Vielmehr verstehen wir darunter überall diejenige objektive Nothwendigkeit im Zusammenhang der realen Erscheinungen, welche der subjektiven Nothwendigkeit in der Beziehung von Grund und Folge im Denken entspricht. Ueberlegt man nun diesen Gedanken eines nothwendigen realen Zusammenhangs zwischen verschiedenen Erscheinungen, was der Begriff des Causalitätsgesetzes ist, etwas genauer, als es gewöhnlich geschieht, so führt er unvermeidlich zu weitergehenden Schlüssen. Wie geht es zu, müssen wir offenbar sofort weiter fragen, daß auf eine in A vorgegangene Veränderung mit Nothwendigkeit auch in B, C, D . . Veränderungen nachfolgen? und daß jede dieser Veränderungen genau auf die bestimmte Weise erfolgt, welche durch die vorangehenden bedingt ist, so daß wir, wo wir das Gesetz kennen, die ganze Reihe der Wirkungen aus der ersten gegebenen Ursache vorausberechnen können? Sagt man, dies beruhe eben auf der natürlichen Beschaffenheit der wirkenden Kräfte A, B . ., so ist dies zwar unbestreitbar wahr, aber die Lösung des Problems damit nicht gegeben, sondern nur zurückgeschoben. Denn würden die verschiedenen wirkenden Kräfte eine ursprüngliche zusammenhangslose Vielheit bilden, so wäre nicht einzusehen, wie dieselben überhaupt dazu kommen sollten, auf einander zu wirken und von einander Einwirkungen zu erleiden? noch weniger, wie auf jede besondere Einwirkung eine entsprechend bestimmte Reaktion erfolgen sollte? am wenigsten, wie alle diese unendlich mannigfaltigen Wirkungen und Gegenwirkungen unter einander kein sinnloses Chaos sondern eine vernünftige Ordnung des Ganzen bilden könnten? Dies alles wird nur dann begreiflich, wenn wir annehmen, daß die mannigfachen wirkenden Kräfte nicht eine ursprüngliche Vielheit selbstständiger Urwesen oder Substanzen seien, sondern nur die mannigfachen Erscheinungen einer ursprünglichen realen Einheit, der Urkraft, die den hervorbringenden Grund alles Besondern sowohl, wie dann

auch in allem Besondern das einheitliche Band seines Zusammenwirkens oder sein Gesetz bilde. Auf diesen also schließt der kosmologische Beweis, nicht aus der Zufälligkeit, sondern aus der Gesetzmäßigkeit des Weltganzen.

Der teleologische Beweis, der aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf einen zwecksetzenden Urheber derselben schließt, ist schon in der alten Philosophie von Sokrates bis zu den Stoikern durchgängig üblich; Kant nennt ihn den ältesten, klarsten, der gemeinen Menschenvernunft angemessensten Beweis, der jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene. Gleichwohl sind auch gegen ihn von Kant und Anderen gewichtige Einwände erhoben worden. Zwar das Bedenken würde wenig besagen, daß der Beweis, weil nur von der Form der Dinge ausgehend, auch nur auf einen Urheber dieser Form, einen Weltbaumeister, nicht auf einen Weltschöpfer führen könne; hierfür käme ja schon der kosmologische Beweis als Ergänzung zu Hülfe. Auch das weitere Bedenken, daß die Erfahrung uns doch keine unbeschränkte Zweckmäßigkeit, sondern im Einzelnen vieles Zweckwidrige zeige, fällt zwar gegen eine anthropomorphe Vorstellung von göttlicher Zweckthätigkeit allerdings entschieden in's Gewicht, trifft aber doch den Nerv des Beweises noch nicht. Der eigentlich entscheidende Punkt liegt vielmehr in der Frage nach dem prinzipiellen Recht einer teleologischen Naturbetrachtung. Ist es nicht am Ende blos eine subjektive Illusion, welche in die Natur Zwecke hineinschaut, indem sie auf dieselbe die Analogie eines menschlichen Handelns nach Zweckvorstellungen überträgt, während doch in der Natur Alles nach dem zwecklosen Mechanismus der Causalität verläuft? Wahrheit und Irrthum ist in diesem Einwurf eng verbunden, und es kommt Alles für unsere Frage darauf an, zwischen beiden klar zu sondern.

Daß in der Natur das Causalgesetz streng und durchgehends herrsche, ist nach dem eben vorhin beim kosmologischen Beweis Besprochenen zum voraus völlig zuzugeben. Es wird sich sonach wesentlich darum handeln, ob Causalität und Teleologie sich ausschließende Gegensätze seien? So, wie beide gewöhnlich gefaßt werden: jene als blindwirkendes Gesetz blos mechanischer Bewegungen oder Ortsveränderungen kleinster Körper, diese als Anordnung des Einzelnen durch einen ihm äußerlichen Willen nach vorbedachten Zweckvorstellungen — so gefaßt, sage ich, schließen sich beide allerdings aus und scheint

nur die Wahl zwischen der einen oder anderen Welterklärung übrig zu bleiben. Daß indeß diese Auffassung beiderseits irrig, daß vielmehr Causalität und Teleologie, recht verstanden, mit einander vereinbar sein müssen, dies wird zum voraus dadurch höchst wahrscheinlich gemacht, daß wir thatsächlich bei Betrachtung der Natur auf keine der beiden Anschauungsweisen verzichten können. Dies hat schon Kant mit größter Entschiedenheit betont. Er stellt die Maxime der mechanischen und die der teleologischen Naturerklärung als gleichberechtigt und gleich unentbehrlich neben einander; „über dem mechanischen das teleologische Prinzip gar ausschließen und, wo die Zweckmäßigkeit sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanismus befolgen wollen, muß die Vernunft ebenso phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine bloß teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch macht". Die Vereinigung beider Prinzipien sucht nun zwar Kant zunächst auf subjektivistischem Wege, indem er beide für bloß regulativ erklärt; allein er kann sich doch nicht verhehlen, daß auch schon eine solche subjektive Vereinbarkeit auf ein objektives gemeinsames Prinzip hinweise, in welchem die Einheit der Zwecke und der wirkenden Ursachen begründet sein müsse; und er findet dieses Prinzip in einem „übersinnlichen Realgrund für die Natur", welchem vielleicht eine solche „intellektuelle Anschauung" untergelegt werden könne, für welche das Ganze und die Theile nicht, wie für unsern diskursiven Verstand, außer einander fallen, sondern in einander.*) — Auf dem von Kant in seiner reifsten Schrift betretenen Weg ist dann die nachkantische spekulative Philosophie weiter gegangen. Schelling sagt im „transscendentalen Idealismus": „Das Eigenthümliche der Natur beruht eben darauf, daß sie in ihrem Mechanismus doch zweckmäßig ist . . Der Unterschied des Kunst- und des Naturprodukts beruht eben darauf, daß in jenem der Begriff nur der Oberfläche des Objekts aufgedrückt, in diesem aber in das Objekt selber übergegangen und von ihm schlechthin unzertrennlich ist"; und er erklärt diese Eigenthümlichkeit des Organischen aus der Thätigkeit der imma-

*) Kant, Kritik der Urtheilskraft (Ausg. von Hartenstein) V, S. 422 ff.

nenten Weltvernunft. Ebenso bekennt sich Hegel zu der aristotelischen und von Kant erneuerten Bestimmung, daß das Lebendige als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei: „Das Lebendige ist nur, indem es sich selber zu dem macht, was es ist; es ist vorausgehender Zweck, der selber nur das Resultat ist"; die Welt selbst ist „Ein organisches Leben, Ein lebendiges System; Alles was ist, macht nur die Organe des Einen Subjekts aus; die Planeten, die sich um die Sonne drehen, sind nur Riesenglieder dieses Einen Systems. Aber damit ist nur die Lebendigkeit gesetzt, noch nicht, daß die Weltseele als Geist unterschieden sei von dieser ihrer Lebendigkeit".*) — So stark die Schopenhauer'sche Philosophie sonst der Schelling-Hegel'schen entgegentritt, so stimmt sie doch ganz mit ihr überein in der Verwerfung der bloß mechanischen Naturerklärung und Betonung der inneren Teleologie, die nur aus einem metaphysischen (idealen) Prinzip erklärt werden könne: „In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie".**) Die Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten" kann geradezu als Metaphysik der Teleologie bezeichnet werden, welche hier durch reiches empirisches Material induktiv begründet ist. Aber auch nach Hartmann schließt die rechtverstandene, innere Teleologie keineswegs die Causalität aus, setzt vielmehr diese nothwendig voraus; ja „im Grunde sind beide doch nur herausgesetzte, gleichsam verselbständigte Momente eines logischen Prozesses; die logische Nothwendigkeit ist das einheitliche Prinzip, welches sich von der einen Seite gesehen als (anscheinend todte) Causalität der mechanischen Naturgesetzlichkeit, von der andern als Teleologie darstellt".***) Ebenso sagt Teichmüller in der interessanten Schrift über „Darwinismus und Philosophie": Die Wechselwirkung

---

*) Hegel, Encyklopädie, §§ 352, 360. Religionsphilosophie XII, 458. 462.

**) „Welt als Wille und Vorstellung", II, S. 389. Besonders gehört auch hierher die Schrift: „Der Wille in der Natur", in welcher u. A. die Polemik gegen die Lamarck'sche (Darwin'sche) Theorie besonders Beachtung verdient (WW. 4, 43 ff.).

***) Ed. von Hartmann, „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus", S. 160.

aller Elemente setzt Gesetze voraus, die über die Existenz jedes einzelnen Elements hinausgehen und alles Einzelne zu einer Einheit zusammenfassen. Wer deshalb überhaupt Naturgesetze annimmt, muß auch ein System der Gesetze annehmen und folglich die einzelnen Gesetze auf eine letzte Einheit oder einen letzten Zweck beziehen. Jeder Naturforscher ist daher, sofern er die Gesetze der Natur sucht, unvermeidlich sofort auch Teleolog, d. h. er setzt eine Einheit oder einen letzten Zweck voraus, aus welchem alle Gesetze als aus dem einfachsten Prinzip erklärt werden können. — Im selben Sinne spricht sich Zeller*) dahin aus, daß zwar Alles in der Welt aus natürlichen Ursachen nach natürlichen Gesetzen hervorgehe und nichts aus dem Dazwischentreten einer von der Naturnothwendigkeit verschiedenen, auf diesen bestimmten Erfolg gerichteten Zweckthätigkeit herzuleiten sei; daß wir aber bei den natürlichen Ursachen nicht blos an mechanische denken dürfen, aus welchen das organische und bewußte Leben nicht zu erklären wäre; mit Rücksicht auf dieses müssen wir vielmehr die Welt als Ganzes, trotz der Naturnothwendigkeit, die in ihr waltet, ja eben wegen derselben, das Werk der absoluten Vernunft nennen.

Es ist erfreulich, zu bemerken, wie über diese folgenreiche Frage die Urtheile der Philosophen von verschiedenen Richtungen in seltener Einstimmigkeit sich begegnen. So einstimmig, wie sie die Vorstellung einer äußeren Teleologie ablehnen, wonach die Natur das Kunstwerk eines von ihr getrennten Baumeisters wäre, ebenso einstimmig erklären sie es für unmöglich, die Natur aus bloßen mechanischen Bewegungsgesetzen zu begreifen, nach welchen die Atome sich hin und her gruppiren. Niemals läßt sich aus der Zusammensetzung von Theilen ein organisches Ganzes erklären, dessen Wesen eben darin besteht, daß die Einheit des Ganzen bestimmend wirkt auf die Besonderheit aller Theile, also nicht erst die Theile das Ganze machen, sondern das einheitliche Ganze sich selbst macht durch die Vermittlung der selbstgesetzten Theile. Niemals läßt sich aus irgend einem Mechanismus von räumlichen Bewegungen eine Empfindung, ein Bewußtseinsakt erklären, welche eben darin bestehen, daß eine centrale Ein-

*) „Ueber teleologische und mechanische Naturerklärung", in den Abhandlungen II, S. 549.

heit sich selbst von ihren Zuständen oder Theilbestimmtheiten unterscheidet und diese auf sich bezieht, indem sie sie als die ihrigen setzt; diese in der Unterscheidung und Beziehung des Unterschiedenen sich selbst bethätigende Einheit — wie gänzlich liegt sie ab von aller bloßen Aggregatvereinigung räumlich unterschiedener Theile! Da nun die Welt organisches, empfindendes und bewußtes Leben fortwährend hervorbringt, und nicht nur zufällig, sondern in offenbarem Hinstreben ihres ganzen Werdeprozesses auf eben diese Hervorbringung, so muß nothwendig der Grund der Welt dieser Wirkung entsprechend gedacht werden, somit nicht als todte Materie oder blinde Kraft, sondern als zwecksetzende Vernunft und zweckrealisirender Wille oder als die allmächtige Vernunft, welche wir Gott nennen. Gerade der die heutige Wissenschaft beherrschende Begriff der Entwicklung führt, je gründlicher man ihn durchdenkt, desto unausweichlicher zur Voraussetzung der Gottesidee. Denn alle Entwicklung ist die an einem beharrlichen Wesen erfolgende stetige Aenderung der Zustände, welche geleitet ist von einem ein bestimmtes Endziel anstrebenden Bildungsgesetz. Nun ist zwar dieses Bildungsgesetz freilich in jedem Wesen selber angelegt und es bethätigt und vollzieht sich mittelst dessen eigener Selbstthätigkeit; aber seinen zureichenden Grund hat es darum doch keineswegs in dem einzelnen Wesen, da ja dieses von dem Gesetz seiner Entwicklung kein Bewußtsein hat; die Naturwesen wissen davon gar nichts, die Menschen als Naturwesen ebenfalls nichts, als Geistwesen wohl etwas, aber wenig genug; dennoch folgen alle Wesen dem ihr Leben beherrschenden Entwicklungsgesetz. Es muß ihnen also wohl gegeben, vorgezeichnet sein. Woher denn aber? Ist etwa jedem Einzelwesen von allen anderen sein Bildungsgesetz gegeben worden? Aber diese Anderen sind ja alle in derselben Lage, nicht einmal von ihrem eigenen Bildungsgesetz etwas zu wissen, wie sollten sie denn dazu kommen, einander gegenseitig Gesetze zu geben? Wie sollten sie gar die verschiedenen Gesetze der einzelnen Wesen so wunderbar weise auf einander einzurichten verstehen, daß alle zusammen ein so wohlgeordnetes System, eine so zweckmäßige Harmonie bilden, wie die Welt sich uns erfahrungsmäßig darstellt? Ist schon die einfache Thatsache, daß jedes Wesen sich nach einem Gesetz entwickelt, welches ein bestimmtes, ihm selber unbewußtes Endergebniß anstrebt, wunderbar genug, so wird dieses Räthsel nicht nur nicht aufgelöst, son-

dern vielmehr vertausendfacht durch die weitere Thatsache, daß jedes Einzelwesen, während es zunächst nur seinem eigenen Lebensgesetz zu folgen scheint, zugleich unbewußt den Zwecken der Anderen dient, mit welchen es in irgendwelchem Verhältniß der Wechselwirkung steht, und daß je die niedere Lebenssphäre den sie weit überragenden Zwecken einer höheren und zuletzt den allgemeinen Zwecken des Ganzen zu dienen bestimmt ist. Wollen wir nicht etwa dieses Alles auf den Zufall zurückführen, damit aber auf jede vernünftige Erklärung gänzlich verzichten, so wird, wie mir scheint, eben doch nichts anderes übrig bleiben, als dieses Ganze von gesetz- und zweckmäßig in Wechselwirkung mit einander sich entwickelnden Einzelwesen auf eine substantiale geistige Einheit zurückzuführen und zwar so, daß wir in dem zwecksetzenden Denken derselben die Entwicklungsgesetze oder das Was und in ihrem zweckrealisirenden Willen die Entwicklungskräfte oder das Daß aller Einzelwesen begründet denken. — So weist der Begriff der „Entwicklung", dieses Prinzip der realgenetischen Wissenschaft, gründlich gedacht, auf den schöpferischen göttlichen Weltgrund hin. Es ist derselbe Gedanke, nur in besonderer Anwendung auf ein höheres Lebensgebiet, der auch dem moralischen Beweis zu Grunde liegt.

Der moralische Beweis spaltet sich in den doppelten: Vom Dasein des absoluten Sittengesetzes in unserem Bewußtsein wird auf Gott als absoluten Gesetzgeber geschlossen, und für die Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes in der Erscheinung wird Gott als absoluter Regent postulirt Gegen den ersten dieser Schlüsse pflegt man einzuwenden, das Sittengesetz lasse sich nicht als von außen gegebenes Gebot betrachten, es gehöre vielmehr zur eigenen Natur des Menschen und sei nur in dieser Autonomie wirklich sittlich; durch die Ableitung desselben von einem äußeren Gesetzgeber würde die sittliche Selbstbestimmung und damit die eigentliche Würde des Menschen zerstört. Man wird diesen Einwand gelten lassen und damit allerdings die populäre Fassung unseres Beweises fallen lassen müssen, und dennoch kann der Kern desselben auch hier wieder in Geltung bleiben, insofern wir zwar das Sittengesetz allerdings als den jeweilig geschichtlich bedingten Ausdruck der angeborenen Vernunftanlage der menschlichen Natur anerkennen, aber dann doch den Grund für das Gegebensein dieser sittlichen Anlage und die Garantie für die Ver-

wirklichung derselben in dem schöpferischen und regierenden Willen Gottes zu suchen uns genöthigt sehen.

Denn woher sollte doch dem Menschen das Bewußtsein eines seine Freiheit unbedingt bindenden Gesetzes kommen? Aus der Freiheit selbst? Aber diese ist ja eben durch das Gesetz verpflichtet und fühlt dasselbe nur zu oft als hemmende Schranke und peinlichen Richter, den sie gerne los wäre, wenn sie nur könnte; sie hat das Gesetz als die unbedingte Macht über sich, aber sie hat es keineswegs selber gemacht. Oder sollte das Gesetz aus der untermenschlichen Natur kommen? Aber das Sittengesetz fordert ja gerade vom Menschen, daß er sich von den niederen, ungeistigen Naturtrieben frei mache, um sie als Herr und Meister zu beherrschen; wie könnte es da aus eben denselben Niederungen, über die es den Menschen erheben will, selber herstammen? Oder entspringt es etwa aus der menschlichen Gesellschaft? ist es eine Einrichtung, Erfindung, eine kluge Sicherheitsmaßregel derselben? Gewiß, nur innerhalb dieser Gesellschaft und durch sie kommt das Sittengesetz uns zum Bewußtsein und erhält es jeweils seine bestimmte Form, aber darum hat es doch noch lange nicht in ihr seinen letzten erzeugenden Grund. Vielmehr könnte kein Gesetz der Gesellschaft unsere Anerkennung als sittlich verbindliche Macht finden, wäre nicht eine ursprüngliche Veranlagung zum sittlichen Bewußtsein in uns, deren Grund viel tiefer reicht als alle positiven Gesetze, die sich zu ihr nur verhalten, wie die mannigfachen menschlichen Deutungen und Formulirungen einer an sich unbedingten „heiligen" Willensnorm. Es ist ja freilich ganz richtig, daß sowohl dem objektiven Gesetz der gesellschaftlichen Sitte und Rechtsordnung als auch dem subjektiven des persönlichen Gewissens eine Seite der natürlichen und geschichtlichen Bedingtheit und Unvollkommenheit anhaftet, schon darum, weil beide sich nur an und mit einander bilden, also auch jedes von beiden immer unter der Beschränktheit des andern leidet, das persönliche Gewissen der Einzelnen unter der Unvollkommenheit der sittlichen Zustände und Meinungen seiner umgebenden Gesellschaft und diese wieder unter der Unklarheit und Schwäche der sittlichen Urtheilskraft der Einzelnen. Aber gerade deßwegen, weil diese beiden korrelativen Erscheinungsformen des Sittlichen immer unvollkommen sind, muß desto gewisser das Wesen des Sittengesetzes selbst, soll anders seine unbe-

dingte und allgemeingültige Verbindlichkeit gewahrt werden, seine Sanktion von einem tieferen Grunde erhalten, es muß der Ausfluß sein einer höheren zwecksetzenden Macht, welche über alle Einzelnen und über jede zeitliche Entwicklungsform der Gesellschaft unbedingt überragt. Nun mag man zwar immerhin sagen, daß diese Macht zunächst eben in unserer menschlichen Vernunftanlage zu suchen sei, welche als das bestimmende Entwicklungsgesetz unserer ganzen, auch moralischen Culturentwicklung zu Grunde liege. Aber man übersehe nicht, daß damit die Frage nach dem zureichenden Grund des Sittengesetzes doch noch nicht wirklich gelöst, sondern bloß um einen Schritt zurückgeschoben ist. Denn es fragt sich ja nun wieder: woher kommt den Menschen dieser Vernunfttrieb, der sie befähigt und nöthigt, den ursprünglichen Naturstand zu überschreiten und in die Culturentwicklung einzutreten, gesellschaftliche Verbände zu bilden und sittliche Normen festzustellen, welche dem Wollen und Thun der Einzelnen gegenüber eine unbedingte und allgemeingültige Autorität beanspruchen und deren Geltung auch wirklich von Allen anerkannt wird, Normen, welche im Fortschritt der Culturentwicklung zwar inhaltlich immerfort verändert, immer reiner und umfassender ausgebildet werden, aber bei alledem doch an ihrer formalen Bedeutung, ihrer verbindlichen Geltung und Autorität nie und nirgends etwas einbüßen, es wäre denn in vorübergehenden Zuständen partieller sittlicher Entartung? Die Erklärung dieser Thatsache, welche die Quintessenz der Weltgeschichte bildet, hat das religiöse Bewußtsein von jeher einfach darin gefunden, daß es in den Gesetzen der Völker eine Willensoffenbarung der weltregierenden Gottheit und im Gewissen der Einzelnen das in die Herzen geschriebene Gottesgesetz oder die Stimme Gottes erkannte. Ich meine, daß diese älteste Erklärung auch in der That die richtige sei, und daß alle Wissenschaft ihr nichts wesentlich neues und besseres entgegenzusetzen habe; — denn daß wir jetzt die göttliche Willensoffenbarung nicht mehr als einen positiven supranaturalen Wunderakt, sondern eben durch die Vernunftanlage unserer Gattung und deren geschichtliche Entwicklung natürlich vermittelt denken, das macht doch wohl keinen wesentlichen Unterschied; so wie so bleibt es dabei, daß das unbefangene religiöse Bewußtsein Recht hat, wenn es in der „heiligen Ordnung" des Rechts und in der Stimme des Gewissens eine Offenbarung desselben Gottes er=

blickt, welcher den Sternen ihre Bahnen vorzeichnet und welcher der Menschheit ihr Gesetz ins Herz schreibt.

Der moralische Beweis in seiner zweiten Form, wie er für die Realisirung des Sittengesetzes in der Erscheinungswelt Gott als Weltregenten postulirt, hat bei Kant die nicht eben glückliche Wendung erhalten, daß die praktische Vernunft das Dasein Gottes postulire zum Behuf der Herstellung des höchsten Gutes, welches in der Verbindung der vollkommenen Tugend mit vollkommener Glückseligkeit bestehe; während erstere Sache des Menschen selbst sei, stehe letztere nicht in unserer Gewalt, sondern sei von der Naturordnung abhängig, könne also nur von einem allmächtigen Gott in der unserer Tugend entsprechenden Weise beschafft werden. Daß mit dieser Argumentation sowohl der Kritiker der reinen Vernunft als der Rigorist des kategorischen Imperativs gleich schlimm aus der Rolle falle, ist oft und nicht mit Unrecht bemerkt worden. Besonders scharf hat Fichte gegen den hierin liegenden Eudämonismus protestirt: „Das System, in welchem von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet wird, ist das System der Abgötterei und des Götzendienstes. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen, denn er unterstützt und verewigt das menschliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Sei dieses übermächtige Wesen ein Knochen, eine Vogelfeder, oder sei es ein allmächtiger und allkluger Schöpfer — wenn von ihm Glückseligkeit erwartet wird, so ist's ein Götze; der Unterschied der beiden Systeme liegt bloß in der Wahl der Ausdrücke, das Wesen des Irrthums ist in beiden dasselbe und bei beiden bleibt das Herz gleich verkehrt." *) Man braucht diese Uebertreibung Fichte's nicht zu theilen und kann doch mit Schiller in der Kant'schen Forderung, daß die schwere Tugend schließlich durch göttliche Veranstaltung mit Glückseligkeit belohnt werden müsse, „eine Moral für Knechte" finden. Schon Spinoza hatte gesagt, daß „die Seligkeit nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selber ist", da sie in der Liebe gegen Gott besteht; die Meinung der Menge aber, daß Frömmigkeit und Religion und Alles, was zur Tüchtigkeit der Seele gehöre, Lasten seien, für deren mühevolles Ertragen man nach dem

*) In der „Appellation an das Publikum wegen Anklage des Atheismus", s. W. V, S. 219.

Tod Belohnung anzusprechen habe, widrigenfalls man besser thäte, seinen Lüsten zu leben: diese Meinung erscheint ihm absurd*). Auch Schelling sieht die wahre Unsittlichkeit darin, daß dem Menschen Tugend und Glückseligkeit noch Gegensätze seien, da doch eben darin die wahre Sittlichkeit bestehe, daß in der Erhebung der Seele zum Unendlichen die Gegensätze von Freiheit und Abhängigkeit, von Tugend und Glückseligkeit aufgehoben und also die Seligkeit nicht mehr Accidens der Tugend, sondern diese selbst sei**). Hegel aber macht gegen das Kant'sche Argument geltend, daß die Sittlichkeit eben im Handeln bestehe, dieses aber selber schon die Verwirklichung der sittlichen Zwecke, also die Herstellung der Harmonie zwischen sittlicher Idee und Wirklichkeit sei, und daß sie also in dieser ihrer Zweckthätigkeit unmittelbar auch ihren Genuß, ihre Selbstbefriedigung mit sich führe***).

Ist hiernach jedenfalls das Postulat eines Weltregenten zur Herstellung der äußern Vermittlung von Tugend und Glückseligkeit unhaltbar, weil schon auf unreinen, eudämonistischen Ansichten beruhend, so läßt sich doch immerhin dem Beweise die an diese kritischen Urtheile anknüpfende Wendung geben, daß die Möglichkeit der Realisirung der sittlichen Zwecke in der Erscheinungswelt ein ursprüngliches Organisirtsein der letztern auf die sittliche Idee hin voraussetzt, also auf einen gemeinsamen Grund des Sittengesetzes und der Naturwelt zurückweist. Weil das Gute — so läßt sich dann dieser Beweis einfach formuliren — das höchste Recht in der Welt hat, so muß es auch die höchste Macht über die Welt besitzen; eine solche unbedingt siegreiche Macht liegt aber nicht in dem stets beschränkten Willen der einzelnen guten Menschen; also muß die Garantie für die siegreiche Durchführung des Guten gesucht werden in einer den Weltlauf beherrschenden höheren, göttlichen Macht. Insoweit ist diese Argumentation eine einfache und einleuchtende Wahrheit; es kann bloß noch die Frage sich erheben, wie wir die für die Zweckerfüllung des Guten bürgende Macht werden näher zu denken haben?

Fichte, der zuerst in dem Aufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" dem Kant'schen Postulat

*) Spinoza, Eth. V, prop. 41, 42.

**) „Philosophie und Religion", s. W. VI. S. 53.

***) Phänomenologie s. W. II, S. 450.

diese reinere Wendung gegeben hat, war der Meinung, daß die „moralische Weltordnung" das einzige Göttliche sei, über welches wir nicht weiter auf einen substantialen Grund zurückgehen können, ja nicht einmal zurückgehen wollen dürfen, ohne unser Inneres zu zerstören d. h. ohne das Bewußtsein unserer sittlichen Autonomie aufzugeben, — welche letztere Behauptung auch der „Neukantianer" Herrmann mit der ihm eigenen kecken Paradoxie jetzt wieder aufstellt (I, 521 f.). Nun ist ja freilich zuzugestehen, daß auch in dieser sonderbaren und unhaltbaren Meinung doch ein Korn Wahrheit steckt; richtig ist daran soviel, daß wir die weltordnende Macht nicht als einen deus ex machina vorstellen dürfen, welcher mit willkürlichen Machtakten in das sittliche Handeln der Menschen eingriffe, um beliebige Erfolge zu Gunsten der Guten und zum Schaden der Bösen zu bewirken. Diese Vorstellungsweise, so gewöhnlich sie ist, scheitert zunächst schon an den Thatsachen der Erfahrung, in welcher ja bekanntlich unzähligemale die Guten unter widrigem Geschick leiden und unterliegen, während die Bösen obsiegen und gedeihen; sodann aber wäre eine derartige mechanische supranaturalistische Vorstellung von der göttlichen Weltregierung auch für die Reinheit und Kräftigkeit des sittlichen Bewußtseins eher schädlich als förderlich. Die Erwartung derartiger göttlicher Machtakte zur Vergeltung des Guten und Bösen in äußerem Glück und Unglück müßte unvermeidlich einen trübenden Einfluß auf die Reinheit der sittlichen Motive ausüben und die eudämonistische Lohnsucht begünstigen; das Ausbleiben der erwarteten Hilfe würde die sittliche Selbstgewißheit und damit die Freudigkeit ausharrender Pflichterfüllung lähmen; die Unberechenbarkeit der göttlichen Eingriffe würde die planmäßige Sicherheit des zweckbewußten Handelns vereiteln und der Träge würde die Hoffnung auf unmittelbar göttliche Aktionen zum willkommenen Vorwand zur Beschönigung der eigenen Thatlosigkeit machen. Aus allen diesen Gründen ist es wohl begreiflich, daß gerade ein so energischer sittlicher Idealismus, wie er Fichte eigen war, ernste Bedenken gegen die Annahme eines von der moralischen Weltordnung noch substantiell verschiedenen Gottes haben konnte und bei jener stehen zu bleiben forderte.

Aber das Ungenügende dieser Ansicht, welche in einem bloßen Formalprinzip die weltbeherrschende und den Sieg des Guten ver-

bürgende Macht finden will, fällt eben doch gar zu stark in die Augen, als daß Fichte selber auf die Dauer hätte dabei stehen bleiben können. Eine Ordnung ist ja nur ein Verhältniß wirklicher Wesen, nicht ein für sich bestehendes Wirkliches, sie kann also auch nicht im eigentlichen Sinn als eine wirkende, sichselber durchsetzende Macht gedacht werden; ein Gesetz aber ist überall nur wirksam, sofern es als Funktionsanlage im Inneren lebendiger Wesen wirkt, so kann auch das Sittengesetz eine Macht nur sein, sofern es im Bewußtsein der Menschen als der Vernunfttrieb der specifisch menschlichen Lebensentwicklung und =Bethätigung empfunden wird. Müßten wir nun das erfahrungsmäßige Vorhandensein dieses Triebes (des „Gewissens") als eine bloße psychologische Thatsache ansehen, die sich nicht weiter erklären und nicht tiefer begründen ließe, dann würde eben auch unser Glaube an den Sieg des Guten über die gewaltige Macht der widerstrebenden sinnlichen und selbstischen Triebe der Menschheit des letzten unbedingt festen und sicheren Grundes entbehren; dann würde die pessimistische Resignation, nach welcher das Gute immer bloß ein Ideal schöner Seelen bleiben, aber in der wirklichen Welt keinen Raum zur Verwirklichung finden soll, kaum entschieden zu überwinden sein, weil die Erfahrungsinstanzen für den Sieg des Guten über das Böse immer nur bedingte Wahrheit haben und zu Zeiten auch gar keine Wahrheit zu haben wenigstens scheinen. Ganz anders liegt hingegen die Sache, wenn wir das Gesetz des Guten, welches wir in uns selbst als unbedingtes Sollen empfinden, zurückführen auf ein unbedingtes, also übermenschliches Sein, auf den realen schöpferischen Grund der menschlichen Persönlichkeit und der Welt überhaupt, also auf Gott. Dann haben wir in ihm nicht bloß (worauf der moralische Beweis in seiner ersten Form führte) den erklärenden Grund für das Dasein des Sittengesetzes und für die specifische Nöthigung, mit welcher sich im subjektiven Gewissen seine Forderungen geltend machen, sondern wir haben dann am weltregierenden Gott zugleich die unerschütterliche Bürgschaft für die objektive Berechtigung der Gewissensforderungen in der Welt und für die Gewißheit ihrer siegreichen Durchführung im Großen und Ganzen des Weltlaufs; — eine absolute apriorische Gewißheit des Glaubens, die dann übrigens doch auch eine relative empirische Bestätigung aus der Betrachtung der großen Entwicklungsepochen der Weltgeschichte erhält, die ja doch immer wieder

sich als das Weltgericht erweist, in welchem das Böse durch seine eigenen Consequenzen schließlich allemal zu Grunde geht und das Gute endlich zu siegreichem Bestand oder genauer zu einem freilich nie ganz stetigen sondern immer noch labilen Uebergewicht gelangt.

Sonach hat der moralische Beweis auch in dieser zweiten Form, als Postulat des sittlichen Weltregenten, seinen guten Sinn und seine bleibende Wahrheit, die aber um so reiner und unbestreitbarer gedacht wird, je enger sie mit den vorigen Ergebnissen zusammengefaßt und auf das die allgemeine teleologische Weltordnung mitkonstituirende Entwicklungsgesetz der menschlichen Vernunftanlage als die vermittelnde Form der sittlichen Offenbarung Gottes bezogen wird. Im Dasein dieser Anlage erweist sich Gott als der heilige Gesetzgeber, bezhw. Schöpfer, in der Erhaltung und fortschreitenden weltüberwindenden Bethätigung ihrer Funktionsgesetze und -Kräfte erweist sich Gott als der gerechte und gnädige Regent der Menschheitsgeschichte.

Der ontologische Beweis will in seiner scholastischen Schulform (Anselm, Deskartes) aus dem Begriff Gottes, als des allervollkommensten Wesens auf dessen Dasein als eine der in jenem Begriff schon mit enthaltenen Eigenschaften oder Realitäten schließen. Mit Gründen des gesunden Menschenverstandes hat Kant wie schon gleichzeitig mit Anselm der Mönch Gonilo („liber pro insipiente") diesen Beweis als unverständigen Schulwitz abgethan und es wird Niemandem einfallen, ihn in dieser Schulform wieder erneuern zu wollen. Wenn gleichwohl Hegel in seiner Antikritik der Kant'schen Kritik diesen Beweis rehabilitirt hat, so begreift sich's von selbst, daß dies nur seinem Grundgedanken, nicht aber seiner unhaltbaren Form galt. Da nach Hegel die Idee oder das Denken das Absolute selbst ist, so verstand sich ihm von selbst, daß sie auch das Sein einschließe; die Idee ist nicht so arm, sagt er, daß ihr nicht einmal die ärmste Categorie des Seins zukäme. Das hieß nun freilich den Knoten mit dem Schwert zerhauen, und die Folge dieses idealistischen Panlogismus, der das Denken ohne weiteres für das Absolute selbst erklärte, war dann auch die Nichtunterscheidung zwischen dem schöpferischen Denken Gottes und dem geschöpflichen Denken des Menschen, woraus Feuerbach und Strauß einen scheinbaren Grund für ihre atheistische Mißdeutung Hegels entnehmen konnten, nach welcher das Absolute nur im menschlichen Denken und als dieses erst wirklich werden,

unser Denken also selber das Absolute sein sollte — eine wahrhaft unsinnige Verzerrung des Hegel'schen Idealismus, dem diese Menschenvergötterung sehr fern gelegen hatte. Das menschliche Denken ist selbstverständlich so weit davon entfernt, das Absolute zu sein, daß es vielmehr um und um bedingt und beschränkt ist; es ist ja abhängig sowohl von den Naturvoraussetzungen im Menschen selbst wie von der Welt als seinem gegebenen und nicht selbstgeschaffenen Objekt; es vollzieht sich auch nur in mühsamer Arbeit und allmäligem Fortschritt zur Wahrheit, unter stetem Kampf und steter Verwicklung mit dem Irrthum und ist somit nie vollendet, nie absolut.

Aber allerdings — und dies ist die Wahrheit an der Hegel'schen Wendung des ontologischen Beweises — ist das Denken ein geistiger Akt des Menschen, in welchem er sein Geistsein, sein Hinaussein über die Sinnenwelt, auf's unzweideutigste kundgiebt. Sind schon Empfindung und Bewußtsein überhaupt Zustände eines Subjekts, die sich nicht aus der Materie, aus mechanischen Atombewegungen erklären lassen, so ist nun vollends das eigentliche Denken, dies Setzen des Allgemeinen für das Ich und durch dasselbe, das direkteste Gegentheil alles materiellen Mechanismus, die Negation seines Außereinander durch die Funktion der idealen Synthesis desselben im Ich. Da nun hiernach die materielle Natur, aus welcher heraus unser menschliches Denken sich entwickelt und an deren Vermittlung es auch immer gebunden bleibt, offenbar der zureichende Grund dieses Geistesaktes, der so ganz über das Physisch-Sinnliche hinausgeht, nicht sein kann, so muß der letzte Grund des menschlichen Geistesaktes in demjenigen geistigen Prinzip liegen, welches auch schon der Grund der Natur ist, also im unendlichen Geist. Ebendarauf führt folgende Betrachtungsweise: Das Denken ist spontane Thätigkeit des Ich, welches dabei seinen eigenen, ursprünglich ihm innewohnenden logischen Gesetzen folgt, die es keineswegs aus der Außenwelt durch Wahrnehmung empfangen hat; da alle Erfahrung als geordnet zusammenhängendes Wissen von der Welt nur dadurch zu Stande kommt, daß der Rohstoff der Empfindungen vom Denken nach seinen eigenen logischen Gesetzen verarbeitet wird, so können diese Gesetze unmöglich selber aus der Erfahrung, deren Möglichkeit sie ja erst bedingen, herstammen, sondern sind die nothwendigen apriorischen Formen der Verknüpfung alles Bewußtseinsinhalts. Nun aber kommt das Denken,

indem es seinen Stoff nach den in ihm selbst gelegenen Formen oder Gesetzen verknüpft, zur Erkenntniß der objektiven Wahrheit, d. h. nicht blos zum Wissen der einzelnen Welterscheinungen, sondern auch zum Begreifen der Formen oder Gesetze ihres Zusammenhangs. Das setzt offenbar voraus, daß die subjektiv-nothwendigen Formen der idealen Verknüpfung der Bewußtseinsphänomene (die logischen Gesetze) in genauer Correspondenz stehen mit den objektiv-nothwendigen Formen der realen Verknüpfung der wirklichen Vorgänge und Dinge (mit den Seinsgesetzen, physischen und metaphysischen); denn sonst könnte das Denken in sich noch so richtig seinen logischen Gesetzen entsprechend sein und hätte doch nicht die geringste Gewähr dafür, daß es auch objektiv wahr, mit dem Seienden in Einklang wäre; ja, es müßte auf jede Möglichkeit, die Wirklichkeit zu erkennen, gänzlich verzichtet werden, wenn die Denkgesetze mit den Seinsgesetzen im Zwiespalt lägen. Aber die Erfahrung selbst zeigt uns, daß dem nicht so ist, daß vielmehr die Gesetze, die unser Denken, aus dem Seinigen nehmend, in die Welterscheinungen hineinträgt, auch wirklich in diesen liegen, da ja die Erscheinungen, die wir auf Grund der erkannten Gesetze berechnen und erwarten, auch wirklich unfehlbar eintreffen, die Conjunkturen der Gestirne im Weltall so gut wie die Leistungen der technischen Werkzeuge im täglichen Leben. Also die Uebereinstimmung der idealen, von der Außenwelt nicht entnommenen Denkgesetze und der realen, von unserm Denken nicht erschaffenen Seinsgesetze — sie ist Erfahrungsthatsache sicherster Art, weil alle Sicherheit unseres besondern Wissens auf ihr ruht. Wie aber erklären wir uns diese Uebereinstimmung? Es giebt nur die eine Möglichkeit, diese Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein der Welt begreiflich zu machen: die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes beider, in welchem Denken und Sein eins sein müssen, oder die Annahme, daß der reale Weltgrund zugleich der ideale Grund unseres Geistes, somit der absolute Geist, die schöpferische Vernunft sei, die im Weltgesetz nach ihrer realen, im Denkgesetz nach ihrer idealen Seite zur Erscheinung komme. Die Verknüpfung von Denken und Sein, Subjekt und Objekt im endlichen und abbildlichen Geisteswesen weist zurück auf deren Einheit im unendlichen Geist, als dem Grund und Urbild des unseren. Das ist der Sinn des „onto-logischen" Beweises, wie er

schon im Worte angezeigt ist. Man kann ihn in diesem Sinn schon bei Plato angedeutet sehen, in dem Gedanken, daß die höchste Idee oder die Gottheit die Ursache sei sowohl des Seins als des Erkennens; an ihn schließt sich der Kirchenvater Augustin an, indem er öfter und in mehrfachen Wendungen des Gedankens unsere Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, zurückführt auf unser Theilhaben an Gott der die substantielle Wahrheit, das unwandelbare Gesetz der Welt wie unseres Denkens sei; in der Neuzeit aber bildet dieser Gedanke geradezu den Grund- und Eckstein der spekulativen Philosophie, und auch der erkenntnißtheoretische Kriticismus wird, wie ich bei der Kritik Kant's gezeigt habe, die Lösung seiner Schwierigkeiten schließlich doch nur in ebenderselben Voraussetzung finden können, in welcher das religiöse Bewußtsein sie von jeher gefunden hat, sofern es einfach bekennt: „In Deinem Lichte sehen wir das Licht."

Was hiermit als der allgemeine erkenntnißtheoretische Kern des ontologischen Beweises aufgezeigt ist: Daß wir das Sein Gottes als Grund und Bürgschaft der Wahrheit unseres Denkens überhaupt voraussetzen müssen, das hat sich auch dem religiösen Bewußtsein immer aufgedrängt, nur hat dasselbe natürlich, weil es ihm ja nicht um die Wissensfrage im Allgemeinen zu thun ist, jenem Gedanken sofort die speciellere Wendung gegeben, daß unser Wissen von Gott auf einer Offenbarung Gottes beruhe und somit den unmittelbarsten Thatbeweis vom Sein Gottes in sich schließe. Wie eng dieser religiöse Beweis mit dem erkenntnißtheoretisch-ontologischen zusammenhänge, ja ursprünglich zusammenfalle, das kann man besonders deutlich aus Augustin's Confessionen, aber auch noch aus Anselm's Monologium und Proslogium erkennen; erst später, als der ontologische Beweis zu seiner syllogistischen Schulform erstarrt war, hat sich der religiöse von ihm abgezweigt und dann ebenfalls die äußerlichere supranaturalistische Form angenommen, wie wir sie z. B. bei Deskartes finden, der das Gottesbewußtsein nur aus positiver Offenbarung Gottes erklären zu können meint. Gegen diese Form des Beweises liegt ja nun freilich der schon von Bayle erhobene Einwand auf der Hand, daß das menschliche Gottesbewußtsein keine übernatürliche Kundgebung Gottes voraussetze, da es sich schon aus der natürlichen Ausstattung des menschlichen Geistes genügend erklären lasse. In der That bestätigt dieß die ganze moderne Reli-

gionswissenschaft, sofern sie ja eben auf dem realgenetischen Prinzip beruht, nach welchem auch die Aus- und Umbildung der religiösen Vorstellungen von Anfang an als Ergebniß des Entwicklungsgesetzes der menschlichen Geistesanlage zu begreifen ist. Aber sollte nun etwa dadurch der Offenbarungsursprung des Gottesbewußtseins in jeder Hinsicht hinfällig werden? Nur der hölzernste Deismus könnte dieß behaupten; das religiöse Bewußtsein, mit welchem sich auch das tiefere Denken ganz im Einklang befindet, weiß vielmehr, daß die mannigfachen Faktoren des religiösen Bewußtseinsprozesses, die inneren Motive und die äußeren Reize und Erregungen, nur die korrelativen Mittel sind, welche auf einen einheitlichen Beziehungsgrund und -zweck hinweisen, der eben nur der schöpferische Grund der Natur und Menschheit sein kann. Es ist Gott selbst, welcher den Gottesgedanken in unserem Geschlecht dadurch begründet hat, daß er in unsere Natur den Vernunftsinn hineinlegte, welcher an der objektiven Vernünftigkeit der Werke der Schöpfung „die ewige Kraft und Gottheit des Schöpfers wahrnimmt" (Röm. 1, 20). Und es ist Gott selbst, welcher das Gottesbewußtsein der Menschheit sich geschichtlich zu immer reicheren und reineren Formen hat entwickeln lassen, indem er durch die bedeutungsvollen Zeichen und Wundergestalten der Weltgeschichte (wovon die Wunderlegenden der Sage nur der kindlich stammelnde Ausdruck sind) „manchmal und auf mancherlei Weise von Alters her" zu den Herzen der Menschen sprach (Hebr. 1, 1. Apostelgesch. 14, 17. 17, 27). Wenn wir Heutigen die unmittelbaren psychologischen Motive, die den Gottesglauben uns zum Bedürfniß machen, genauer erwägen als früher geschah, so kann darin doch nicht im Ernst ein Grund zum Zweifel an der Realität der Gottesidee liegen; im Gegentheil sollte man meinen, daß unsere vertiefte Einsicht in den strengen teleologischen Zusammenhang der Weltordnung, worin jedes natürliche Bedürfen und Begehren auf ein korrelatives Objekt seiner Befriedigung hinweist, uns Bürgschaft dafür geben könne, daß auch dem tiefsten und allgemeinsten Bedürfniß der Menschenseele, ihrem Dürsten nach dem lebendigen Gott, die höchste Wahrheit, die Realität Gottes selber als das allein befriedigende Objekt entsprechen muß. Und wenn wir Heutigen die historischen Vermittelungen im Werdeprozeß des menschlichen Gottesbewußtseins unzweifelhaft klarer durchschauen als früher der Fall

war, so muß sich uns ja nur mit desto stärkerer Evidenz die „mannigfaltige Weisheit" aufdrängen, welche die verschlungenen Fäden der Völkergeschicke und der individuellen Herzenserlebnisse zu dem wundervollen Gewebe zu verknüpfen weiß, welches wir die geschichtliche Religion der Menschheit nennen.

Damit wiederholt sich uns hier auf höherer Potenz wieder dieselbe Wahrnehmung, die sich schon beim Blick auf die Natur aufdrängte: Wir brauchen nirgends das klare Licht des Wissens zu scheuen, um den Glauben in's Dunkel zu flüchten, wir können uns mit voller Unbefangenheit auf den Standpunkt der Wissenschaft stellen, können den modernen Gesichtspunkt des realgenetischen Entwicklungsprinzips rückhaltslos uns aneignen: dennoch, ja vielmehr eben dadurch werden wir von jedem Punkt der Natur- und Menschenwelt aus mit immer gleicher Nöthigung auf den einheitlichen Beziehungsgrund und -zweck aller Entwicklung hingeführt, auf den Gott, von welchem und durch welchen und zu welchem alle Dinge sind!

Das Ergebniß dieser Beweise ist nun also die objektive Wahrheit des Gottesglaubens, d. h. nicht blos die Erkenntniß, daß Gott sei, sondern auch, was er sei. Dieses beides läßt sich, so oft dies auch behauptet worden ist, in Wahrheit nie von einander trennen. Von welchem Objekt ich schlechterdings das Was nicht wüßte, von dem könnte ich auch nicht einmal das Daß wissen. Zu dem letztern komme ich durch Erfahrung der Wirkungen eines Objekts, seine Wirkungen aber sind ja eben die Bethätigungen seines Wesens, die Erscheinung also dessen, was es ist. Würde das Wesen in der Erscheinung nicht erscheinen, würde es hinter ihr verborgen bleiben als ein davon abgesondertes Ding ansich oder X, dann wäre die Erscheinung selber ein leerer Schein, dann aber könnte aus ihr auch nicht einmal auf eine Ursache derselben geschlossen, sonach auch nicht einmal das Daß eines Dings ansich als dieser Ursache behauptet werden. In diesen Abstraktionen eines scholastischen Scharfsinnes dreht sich die Reflexion auf eine wahrhaft komische Weise im steten fruchtlosen Cirkel um sich selber. Sollen die Erscheinungen, die uns zunächst ja nur als Thatsachen unseres Bewußtseins gegeben sind, mehr sein als bloßer Schein, so müssen wir in ihnen Zeichen sehen, welche auf ein von uns unabhängiges Sein hinweisen und dasselbe unserem Erkennen

aufschließen. Freilich kann dieses Sein sich nicht unmittelbar mit der Erscheinung in unserem Bewußtsein decken, weil ja diese durch unsere Sinnesorganisation mitbedingt ist; das roth, welches wir an der Rose sehen, der Ton, den wir von der Saite hören, existirt nicht schon als diese Sinnesempfindung außer uns, sondern kommt erst durch unseren Gesichts- und Gehörsinn zu Stande; gleichwohl sind die verschiedenen Farben- und Tonempfindungen nicht leerer Schein, sondern Zeichen, die auf bestimmte Verhältnisse des Seienden in der Art hinweisen, daß dieselben Gegenstand unserer denkenden Erkenntniß werden können. Ohne das Denken, welches über die unmittelbare Erscheinung zurückgeht und nach ihrem Grund im Seienden fragt, kommt also überhaupt keine Erkenntniß irgendwelcher Art zu Stande; für das Denken aber kann alles Seiende auch Gegenstand der Erkenntniß werden; bloße Willkür wäre es, dem Erkenntnißtrieb irgendwo absolute Grenzen setzen zu wollen, vor welchen er für immer hoffnungslos die Waffen strecken sollte. Sagt man, das Wesen Gottes sei darum unerkennbar, weil es außer unserer Erfahrung liege, so hat man sich schwerlich klar gemacht, was man eigentlich damit meint. Streng beim Wort genommen, müßte aus diesem Grunde auch das Wesen, ja schon das Dasein anderer menschlicher Persönlichkeiten außer mir unerkennbar sein. Oder tritt denn das persönliche Sein, Denken, Fühlen und Wollen der Menschen jemals in meine unmittelbare „Erfahrung"? Was ich erfahre, das sind die Sinnesperceptionen gewisser Formen, Farben und Töne, welche sich mir zu Vorstellungsbildern von bewegten Körpern analog dem meinigen verbinden; daß aber diesen meinen Vorstellungsbildern ein Sein ansich entspreche und diesem ein dem meinigen gleichartiges Seelenleben zukomme, daß diese Seelen ähnliche Gefühle' Gedanken, Begehrungen haben, wie ich solche unmittelbar nur aus meiner Selbsterfahrung kenne, dieß alles kann ich schlechterdings nie „erfahren", sondern ich kann es nur mittelst Analogieschlusses von meiner inneren Erfahrung aus erschließen, ein Schluß, welchen wir Alle von Anfang unseres Lebens an so oft und regelmäßig vollziehen und der uns auch so selten täuscht, daß wir uns desselben gar nicht mehr als eines solchen bewußt werden. Die Meinung, daß das Uebersinnliche und daß Gott nicht erkannt werden könne, weil es nicht Gegenstand der Erfahrung sei, beruht also auf den sensualistischen Vorurtheilen des

naiven Bewußtseins und fällt mit diesen dahin vor der kritischen Einsicht, daß überall auch im täglichen Verkehr mit unseren Mitmenschen die Sinneserfahrung nur die Zeichensprache enthält, aus deren Deutung wir erst das nicht sinnlich zu erfahrende Leben und Wesen der Andern denkend erkennen. Denn wenn es so mit aller unserer Erkenntniß steht, daß sie auf Zusammenfassung und Deutung der in unserer inneren und äußeren Erfahrung gegebenen Zeichen beruht, so ist kein Grund vorhanden, der uns hindern könnte, durch einfache Fortsetzung desselben Verfahrens, also durch denkende Zusammenfassung und Deutung der sämmtlichen in aller menschlichen Erfahrung gegebenen Zeichen auf das diesem Ganzen von Erscheinungen zu Grunde liegende göttliche Wesen zu schließen.

Mit jenem erkenntniß-theoretischen Bedenken verbindet sich indeß meistens in ziemlich unklarer Mischung ein ganz andersartiger metaphysischer Einwurf, dessen Ursprung bis auf Plato zurückreicht und der in der Schleiermacher'schen Theologie noch immer eine Rolle spielt. Das göttliche Wesen soll sich, meint man, dem denkenden Erkennen darum entziehen, weil es das über alle Gegensätze, Unterschiede und Bestimmungen schlechthin erhabene, einfache, unendliche Sein sei, alles Denken aber sich in Gegensätzen und Beziehungen bewege. Allein jene Voraussetzung beruht auf einem irrigen Begriff sowohl vom Unendlichen als vom Sein. Das „Unendliche" kann nicht das abstrakt Allgemeine sein, welches alle Bestimmtheit ausschlöße; so wäre es ja nicht der Grund des bestimmten endlichen Seins, würde also dieses nicht in sich schließen, sondern außer sich haben, würde aber eben damit gerade durch dasselbe beschränkt und verendlicht werden. Das wahrhaft Unendliche kann vielmehr nur das Ganze sein, welches in sichselber der Grund ist aller seiner Bestimmungen und Unterschiede und damit auch der Grund alles unter ihm befaßten Besonderen und Endlichen. Von jenem schlechten Unendlichen im Sinn des abstrakten Allgemeinen ließe sich aber auch das Sein nicht wahrhaft behaupten. Verstehen wir nämlich unter „Sein" nicht ein blos Vorgestelltes, welches als Eigenschaft, Funktion, Beziehung oder sonstiges Accidens von dem Seienden prädicirt wird, sondern verstehen wir darunter ein für sichselbst seiendes substantiales Wirklichsein, so läßt sich leicht erkennen, daß uns ein solches nur in einer einzigen Form unmittelbar bekannt ist, nämlich in der Selbst-

erfahrung unseres Ich. Dieses Ich, welches eines Jeden erste Bekanntschaft ist, enthält in der That auch die Urnorm, nach welcher wir unsern Begriff des Seins überhaupt zu bemessen haben, weil wir ja offenbar nur das Sein, dessen wir selber uns unmittelbar innesind, auf Anderes außer uns zu übertragen vermögen, denn Niemand kann etwas verschenken, was er nicht selber besitzt. Nach diesem Normalmaßstab bemessen, erweist sich alsbald die leere bestimmungslose Allgemeinheit als völlig unzulänglich für den Begriff des Seins. Das Ich ist ja vielmehr die erfüllte Einheit, welche in sichselbst die Vielheit ihrer Thätigkeiten und Zustände ebensowohl unterscheidet wie einheitlich zusammenfaßt; es ist in allen seinen Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen und Handlungen ganz gegenwärtig und geht doch nie in ihnen auf, sondern behauptet sich als die über alles dieses Besondere übergreifende, beherrschende und verknüpfende Einheit für sich; es erfährt den Wechsel seiner Zustände als ein stetes Anderswerden und bleibt doch in dieser Veränderung in beharrlicher Identität mit sichselbst; es unterscheidet seine verflossenen Zustände als nicht mehr seiende von seinem beharrlichen Sein und nimmt sie zugleich in den dauernden Bestand seines Innern als „Erinnerung“ auf. Ein so wunderbares Ding ist's um das Sein des Ich und doch ist's uns das zweifellos Gewisse, die Urthatsache alles Wissens und das Urbild alles Seins.

Hieraus dürfte nun klar erhellen, daß die aus dem traditionellen (platonischen) Begriff des „unendlichen Seins“ entnommenen Bedenken gegen die Erkennbarkeit Gottes auf doppeltem Mißverständniß beruhen, sofern das wahre Unendliche nicht das leere Allgemeine, sondern das erfüllte Ganze ist und das wahre Sein nicht starre Einfachheit, sondern die in der Vielheit ihrer Thätigkeiten sich behauptende Einheit des fürsichseienden Selbst. Hiermit ist aber schon auch positiv der Weg vorgezeichnet, auf welchem jeder Versuch denkender Gotteserkenntniß wird vorgehen müssen, um erfolgreich zu sein: wir werden nach der Analogie *unseres* Ich, dieses uns allein unmittelbar bekannten substantialen Wesens, welches als beschränktes Theilganzes doch auch eine kleine Welt in sich enthält, schließen dürfen auf das Wesen Gottes als das Ur-Ich des allumfassenden Ganzen der Welt. Dabei werden wir vor zweierlei Klippen uns gleichsehr zu hüten haben. Einerseits dürfen wir offenbar das göttliche Wesen

nicht wieder nur als ein Theilganzes oder Einzelwesen nach unserer beschränkten Art denken, welches andere Einzelwesen außer sich hätte, mit ihnen koordinirt, ebendamit aber nicht mehr die alles Besondere verbindende Einheit des Ganzen selber wäre, sondern seinerseits erst mit den koordinirten Einzelwesen in einem höheren Ganzen verknüpft zu werden nöthig hätte. Ebensowenig dürfen wir aber andererseits die Wesensbestimmungen, die wir in unserem Ich vorfinden, auslöschen oder bis zur leeren Bedeutungslosigkeit abschwächen in der Meinung, die „Absolutheit" Gottes nur dadurch zu wahren, daß man alle klare Unterscheidung bei ihm zum monotonen Einerlei verwische. Letztere Gefahr liegt den dogmatischen Construktionen des Gottesbegriffs näher, erstere dem populären Bewußtsein. Es entspricht aber sowohl den Anforderungen des Denkens, welches in Gott den einheitlichen Grund und Zweck der Welt sucht, als auch dem religiösen Bedürfniß, welches in ihm das höchste Objekt der praktischen Lebensbeziehung finden will, nur ein solcher Begriff Gottes, in welchem ebensosehr die umfassende Ganzheit wie die fürsichseiende Ichheit zur unverkürzten Geltung kommt. Sofern man letztere unter dem Begriffe „Geist" versteht, läßt sich zwar das Wesen Gottes nicht unpassend als „unendlicher Geist" bezeichnen; nur muß man sich dabei vorsehen, daß nicht unter der sprachlichen Vieldeutigkeit dieses Begriffes sich doch wieder ganz ungenügende und verschwommene Vorstellungen einschleichen, wie die der lebendigen Causalität oder des blinden Willens oder des Unbewußten, dieser träumenden Weltseele, oder der logischen Idee, die nur Gedanke, nicht substantiales Wesen ist, und dgl.

Dem allem gegenüber haben wir davon auszugehen und streng daran festzuhalten, daß wir das Wesen Gottes nur nach Analogie unseres Ich zu erkennen vermögen. Nun ist aber eine Grundbestimmung des Ich bekanntlich das Bewußtsein seiner selbst; hat dasselbe auch in verschiedenen Zuständen sehr verschiedene Grade der Helligkeit, so ist es doch in irgend einem Grade immer vorhanden, da ja auf ihm die Behauptung der inneren Einheit des Wesens im Wechsel der Zustände und Thätigkeiten beruht. Daraus ergiebt sich von selbst, daß wir eine Bestimmung, die zum Wesen unseres Ich unablöslich, doch in verschiedenen Graden der Vollkommenheit gehört, von dem unbeschränkten Ur-Ich Gottes weder ganz verneinen

noch blos in einem beschränkten Grade der Helligkeit (etwa als Traumbewußtsein) bejahen dürfen, sondern daß wir sie hier gerade in unbeschränkter Vollkommenheit behaupten müssen. Das vollkommene Selbstbewußtsein Gottes ist auch dem religiösen Glauben schon darum ganz selbstverständlich, weil ja zu einem unbewußten Gott ein religiöses Verhältniß gar nicht möglich wäre. Wenn dennoch von Manchen das Bewußtsein Gott abgesprochen wurde, so geschah das jedenfalls nicht aus religiösen, sondern blos aus theoretischen Gründen, welche theils in abstrakt idealistischen, theils in materialistischen Voraussetzungen lagen. Fichte hatte gemeint, das Bewußtsein des Ich entstehe nur aus dem Gegensatz des Nichtich und sei also nur bei einem in diesem Gegensatz befangenen d. h. endlichen Wesen möglich. Allein dagegen hat schon Krause, dem sich Lotze anschloß, treffend erinnert, daß man ja, um ein Objekt als Nichtich von sich zu unterscheiden, nothwendig das Ich selber schon besitzen muß, und daß man also des Ich nur in einer unmittelbaren, durch nichts Aeußeres bedingten „Grundschauung" inne werden kann, weil eben dieses Selbstinnesein die nothwendige Bedingung ist alles anderen Innewerdens oder Erkennens. In der That lehrt jede genauere Aufmerksamkeit, daß das Selbstbewußtsein des Ich nicht auf einem äußeren Gegensatz beruht, den es ja selber immer erst denkend setzt, sondern durchaus nur auf der inneren Unterscheidung und Beziehung zwischen dem einen beharrlichen Ich und dem Mannigfaltigen und Veränderlichen seiner Thätigkeiten und Zustände. Von dieser inneren Selbstunterscheidung hängt allerdings das Selbstbewußtsein ab, aber auch nur von ihr, keineswegs von einer äußeren Entgegensetzung, die selber vielmehr die Folge als die Bedingung jener inneren Unterscheidung ist. Hieraus ergiebt sich, daß wir ein Selbstbewußtsein Gottes zwar dann allerdings nicht wohl annehmen könnten, wenn wir sein Wesen als einfache Einheit, sei es als unbestimmtes Sein oder auch als reines Denken des Denkens, dächten; daß wir hingegen ein Selbstbewußtsein Gottes annehmen können nicht blos, sondern müssen, sobald wir eine Mehrheit von Thätigkeiten, wie Denken und Wollen, in Gott unterscheiden, weil ja sonst diese beiden zur völligen Beziehungslosigkeit aus einander fallen würden, das Wollen nichts vom Denken und das Denken nichts vom Wollen wüßte, wenn sie nicht auf einander bezogen wären in der Einheit

des im Denken und Wollen identischen und seiner Identität bewußtseienden Ich. Ebenso wäre es zwar nicht leicht, ein Selbstbewußtsein zu denken, an welchem keine Veränderung der Zustände erfolgte, weil seine mit dem Sein identische Thätigkeit so unwandelbar wäre wie dieses; wenn wir aber, was auch sonst passend zu sein scheint, einmal unterscheiden zwischen Gottes unwandelbarem Sein und seinen veränderlichen Thätigkeiten und Zuständen, so wird die Annahme des Selbstbewußtseins Gottes zur unabweislichen Forderung, weil nur in ihm die Einheit des Seins unter dem Wechsel der Zustände sich zu behaupten vermag, während sie sonst unrettbar in den Fluß des Werdens versinkt. — Dieses alles hat E. v. Hartmann, der jene Prämissen zugiebt und doch das Bewußtsein Gott abspricht, nicht genügend erwogen. Wenn derselbe überdies noch auf die materialistischen Gründe rekurrirt und das Gedächtniß bei Gott auch darum für unmöglich erklärt, weil dasselbe erfahrungsgemäß auf den Impressionen der Hirnmoleküle beruhe, so begegnet ihm hierbei offenbar die in materialistischen Kreisen bekanntlich herkömmliche Verwechselung zwischen der dienenden Funktion des Organs und der herrschenden Funktion des Ich; er hätte aber dabei klar zu machen, wie es denn zugehe, daß die Hirnmolekülen sich ihre Impressionen zu gegenseitiger Kenntnißnahme mittheilen, um jene stetige Verknüpfung früherer Bewußtseinszustände mit den gegenwärtigen, welche wir „Erinnerung" nennen, zu bewirken; ist dieß den bloßen Hirnmolekülen ohne ein Wunder nicht wohl möglich, so wird es eben doch dabei bleiben müssen, daß nicht das sinnliche Hirn, sondern das übersinnliche Ich der eigentliche Erklärungsgrund des Gedächtnisses sein wird; dann aber ist nicht abzusehen, warum einem nicht an die Hirnbedingungen gebundenen göttlichen Ich das Gedächtniß weniger möglich sein sollte als dem menschlichen beschränkten Ich? Endlich ist es doch eine zu harte Zumuthung, daß wir uns eine zweckmäßig die Welt schaffende und regierende Allweisheit — denn das soll ja das Hartmann'sche „Unbewußte" sein — ohne Bewußtsein und Gedächtniß vorstellen sollen, da doch überall das zweckmäßige Handeln auf einem Ueberschauen, Verknüpfen und Beziehen der Mittel und Zwecke, des Früher und Später beruht, was ohne die Bewußtseinssynthese gar nicht möglich ist. Wir können sonach das Hartmann'sche „allweise Unbewußte" nur für ein verunglücktes Zwitterwesen halten, über welches

Philosophie und Religion rasch zur Tagesordnung hinweggehen werden.

Haben wir nun also das Recht, Gott als selbstbewußtes Ich zu denken, so dürfen wir uns auch den hierin liegenden Folgerungen nicht entziehen. Beruht überall das Selbstbewußtsein auf der Correlation des einheitlichen und beharrlichen Ich mit der Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit seines Bewußtseinsinhalts, so müssen wir folgerichtig die letztere auch bei Gott annehmen. Dann werden wir uns aber das Bewußtsein Gottes nicht als bloßes Denken vorstellen dürfen, das zum Inhalt nur wieder es selbst hätte, wie Aristoteles Gott als „das Denken des Denkens" bezeichnet hat. Damit wäre an die Stelle des ganzen lebensvollen Inhalts, der unser Bewußtsein im Wechselspiel von Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen und Handlungen erfüllt, die leerste und monotonste Abstraktion gesetzt und wir hätten Gott nicht als das vollkommenste Urbild des Ich, sondern als seinen dürftigsten Schatten gedacht. Aber auch wenn wir die Weltidee als Inhalt des göttlichen Denkens voraussetzten, wäre noch nicht viel geholfen; denn wenngleich die Weltidee als gegliedertes Ganzes aller möglichen Zweckideen und ewigen Wahrheiten allerdings ideale Unterschiede enthält, so sind dieselben eben doch nur ideal, nur Bilder möglicher Realitäten, nicht diese selbst: die volle Lebensenergie, wie sie uns eben aus dem Verhältniß der Vorstellungen zu den Willenserregungen erwächst, wäre damit immer noch nicht erreicht; eine Veränderung des göttlichen Bewußtseinszustandes wäre dabei, weil ja das ideale Weltbild stets das gleiche bliebe, noch immer undenkbar, damit aber auch die Anwendbarkeit der Analogie unseres selbstbewußten Ich auf Gott doch wieder in Frage gestellt. Es kommt aber dazu noch das weitere, daß von jenem einseitig idealistischen Gottesbegriff aus auch die Erklärung der wirklichen Welt nicht möglich wäre. Denn alle Bestimmungen des Denkens sind nun einmal nichts als Begriffe; wie aber bloße Begriffe von selber sich in solide Realität, in Substanzen verwandeln sollten, darüber wäre das erste vernünftige Wort noch zu sagen, wie Fichte einmal sehr richtig bemerkt hat. Eben das Gefühl dieses Mangels bewog ja schon die griechischen Idealisten, der reinen Idee oder dem göttlichen Denken noch die Materie als das Unbegrenzte, das Nichtseiende, die Möglichkeit oder sonstwie beizugesellen, und bewog auch

wieder Spinoza, unter der gemeinsamen Firma der Substanz mit dem Denken die Ausdehnung zu associiren. Gewonnen war damit natürlich gar nichts, denn die Materie mochte noch so ätherisch vorgestellt werden, immer blieb sie doch für das Denken ein völlig fremdartiger, beziehungsloser, untraktabler Stoff, mit welchem überhaupt nichts zu machen, also auch nicht die Welt zu begründen ist.

Es ist nun sehr beachtenswerth, daß diese kosmologische Schwierigkeit ihre einzig mögliche Lösung von eben derselben Seite her erhält, auf welche auch die konsequente Durchführung des Gedankens des göttlichen Ich weist; die hierfür vorauszusetzende Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit des göttlichen Bewußtseinsinhalts ist ebensowenig wie der Uebergang von der Weltidee zur Weltwirklichkeit vom bloßen Denken Gottes aus zu begreifen. Nun lehrt uns ja aber auch die kritische Selbstbetrachtung, daß es die Erfahrung unseres *Willens*, seiner aktiven und passiven Erregungen ist, woraus uns das Bewußtsein unserer eigenen Realität unmittelbar und das der Realität außer uns mittelbar erwächst. Wir folgen einfach dem voraufgestellten Kanon des Analogieschlusses von unserem Ich auf das Wesen Gottes, indem wir auch in Gott das Moment der Realität im Willen finden, und zwar nicht etwa so, daß wir im Willen blos eine andere Form oder Richtung des Denkens sehen würden, wie der Idealismus meint, sondern wir halten ihn für eine specifisch andersartige Funktion des Ich neben und gegenüber dem Denken. Das Denken ist nun einmal in allen seinen Formen immer nur ein Setzen von Bildern, sei es Vorbildern oder Nachbildern des Wirklichen; nur der Wille ist Urrealität und Quelle aller Realität. Der Wille bedarf freilich der Vorstellungen, in welchen er seinen Inhalt, das bestimmte Was enthält; die Vorstellung aber bedarf des Willens, in welchem sie zur Wirklichkeit, zum Daß kommt. Der Wille ist die Kraft der That, welche dem Gedanken zum Sein verhilft; Gedanke ist ansich noch nicht Kraft, wie Kraft ansich nicht Gedanke ist; aber Gedanke ohne Kraft bringt es ebensowenig zum *wirklichen* Sein, wie Kraft ohne Gedanke es zum *bestimmten* Sein bringt. Die Verkennung des ersteren war der Fehler des Idealismus von Plato bis auf Hegel herab; die Verkennung des letzteren ist der Fehler des Materialismus von Demokrit bis zu dem heutigen Positivismus. Die Nothwendigkeit der Verbindung beider

Seiten hat zuerst mit dem genialen Tiefsinn des Propheten der philosophus teutonicus Jakob Böhme geschaut; die Aufgabe der Gegenwart aber besteht recht eigentlich darin, mit diesem wahren realidealistischen Monismus vollen Ernst zu machen und in ihm die Versöhnung der feindlichen Brüder zu finden.

Doch wie? können wir denn wirklich bei Gott, ohne ihn zu verendlichen, von „Willen“ im eigentlichen Sinn reden, da dieß doch ein Begehren ist, welches einen Mangel anzeigt und durch das Handeln in Bezug auf ein äußeres Objekt Befriedigung sucht? Dieser z. B. von Spinoza erhobene Einwurf ist zwar nicht weniger scheinbar als der Fichte'sche Einwand gegen das Bewußtsein Gottes; aber lassen wir uns vom einen sowenig wie vom anderen verblüffen, sondern überlegen die Sache ruhig an der Hand unserer leitenden Analogie, so findet sich bald, daß das scheinbare Gewicht des Einwurfs beidemal auf einer Verwechselung zwischen dem Unmittelbaren und Mittelbaren, Ursprünglichen und Abgeleiteten beruht. Wie sich oben der Einwand gegen das Bewußtsein Gottes dadurch erledigte, daß wir bei näherem Zusehen erkannten, daß das Bewußtsein des Ich ein ganz ursprüngliches und unmittelbares Innesein ist, welches vom Bewußtsein des Nichtich nicht bedingt wird, sondern vielmehr dieses bedingt, so wird es sich auch mit diesem neuen Einwand bezüglich des Willens in Gott ähnlich verhalten. Wir müssen unterscheiden zwischen dem Willen in seiner unmittelbaren innerlichen Regsamkeit, wie er uns zunächst als die ursprüngliche Thatsache unserer Selbsterfahrung gegeben ist, und dem Willen in seiner mittelbaren äußeren Erscheinung, wie er als eine in der Welt auf Objekte wirkende Ursächlichkeit uns mittelbar, wie alle Erscheinungen, bekannt ist. Der Wille im ersteren Sinn ist, wie ihn Leibniz einfach und treffend definirte, nichts anderes als ein auf Vorstellungen gerichtetes Streben, welches als positives Begehren, als negatives Verabscheuen heißt, jenes mit dem Gefühl der Lust, dieses mit dem der Unlust verbunden. Die Gefühle gehören mit diesem inneren Willen unmittelbar zusammen als die Exponenten des jeweiligen Verhältnisses des Begehrens zu den gegebenen Vorstellungen. Nur dieses innerliche Wollen und Fühlen — wir können es zum Unterschied vom äußeren Wirken als Gemüth oder Herz bezeichnen — ist uns unmittelbar als ursprüngliche Erfahrung unseres Selbst gegeben; innerhalb

dieser Erfahrung bleiben wir aber auch durchaus bei uns selbst, denn es sind nur unsere Vorstellungen, die in unserem Gemüth bestimmte Willenserregungen und Gefühlszustände auslösen. — Bleiben wir nun zunächst hierbei stehen und fragen wir, was uns denn hindern sollte, den Willen in diesem Sinn der unmittelbaren Innerlichkeit auf Gott zu übertragen, so wüßte ich in der That nicht, was sich hiergegen triftiges sollte einwenden lassen. Daß in Gott ein Streben sei, welches auf die in Gott ebenfalls vorhandenen Vorstellungen oder Denkbilder gerichtet und mit entsprechenden Gefühlszuständen verknüpft ist, warum sollte denn diese Annahme das Wesen Gottes verendlichen? Nur der könnte das behaupten wollen, welcher in jeder Bestimmtheit einer Funktion schon eine Beschränkung des Wesens sehen wollte — der alte platonische und spinozische Irrthum, mit welchem wir uns oben ein für allemal abgefunden haben. — Wir können dann aber auch dieses Wollen und Fühlen des göttlichen Gemüths gleich etwas näher bestimmen. Sein Wollen ist gerichtet auf die Verwirklichung der Vorstellungen seiner Intelligenz, welche vermöge ihrer Beziehung auf den Willen als Zweckideen zu bezeichnen sind. Diese sind bei unendlicher Mannigfaltigkeit im Einzelnen doch zu einem systematischen Ganzen verknüpft durch den einen Beziehungsgrund und -zweck im göttlichen Ich, welches in diesem Ganzen, der Weltidee, seinen vollkommenen Lebensinhalt im Bilde anschaut und entfaltet. Die Weltidee ist das in der göttlichen Intelligenz gesetzte Spiegelbild der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, welches zugleich als Objekt des göttlichen Willens das Urbild der zu realisirenden Vollkommenheit der Welt ist. Nun ist ein auf Verwirklichung der Idee des Vollkommenen gerichteter Wille als Wille des Guten zu bezeichnen; der göttliche Wille aber geht schlechthin in dieser Richtung auf, da es ja für ihn kein anderes Objekt als die in der göttlichen Intelligenz gesetzte Weltidee giebt; sonach wird vollkommene Güte als Grundbestimmung des göttlichen Willens auszusagen sein. Ferner ist der göttliche Wille als die Urrealität auch die ursprüngliche unbeschränkte und unerschöpfliche Kraft oder Fähigkeit des Wirkens, es kommt ihm also vollkommene Macht zu, seine Zwecke zu verwirklichen, weil alle Kraft des Wirkens nur von ihm ausgeht, keine fremde Kraft also ihn an der Verwirklichung seiner Zwecke zu hindern vermag. Mit dem Willen verbindet sich

aber immer um so mehr Lustgefühl, je gewisser er der Verwirklichung seiner Zwecke ist und je größer diese Zwecke sind; daher wird mit dem göttlichen Willen, welcher der vollkommenen Macht zur Verwirklichung des vollkommenen Zwecks gewiß ist, das Gefühl vollkommener Seligkeit verbunden sein müssen. Diese Bestimmungen, die sich aus dem inneren Wesen und Verhältniß des Willens und der Intelligenz Gottes ergeben, kommen ihm ebendaher wesentlich d. h. nothwendig und unveränderlich zu.

Hiervon haben wir nun aber, wie schon oben angedeutet wurde, die Erscheinung des Willens in der äußeren Wirkung wohl zu unterscheiden. Die Bedeutung dieses Unterschiedes erfahren wir an uns selber, so oft wir nicht vollbringen, was wir wollen, und nicht innerlich wollen, was wir doch thun. Für das Verhältniß beider Seiten ist es aber wichtig zu beachten, daß uns nur der innerliche Wille, die Gemüthserregung, aus unmittelbarster Erfahrung bekannt ist, hingegen die Erscheinung unseres Willens in der Handlung erfahren wir nur aus zweiter Hand durch die aus Sinnesempfindungen entstehenden Vorstellungsbilder unserer Körperbewegungen und der durch sie bewirkten Aenderungen im Bestand der erscheinenden Gegenstände; von der Willensthätigkeit Anderer vollends wissen wir erst aus dritter Hand, indem wir aus der Analogie des bekannten Zusammenhangs unserer Willenserregungen mit unseren Körperbewegungen auf den gleichen Zusammenhang der wahrgenommenen Bewegungen fremder Körper mit den entsprechenden Willenserregungen fremder Seelen schließen. Fragen wir nun, wie die innere Willensregung zur erscheinenden Wirkung werde, so müssen wir freilich bekennen, daß wir über den eigentlichen Hergang sogut wie nichts wissen; sicher ist nur, daß der innere Willensakt nie unmittelbar als solcher zur Erscheinung kommt, sondern nur vermittelt durch die komplicirten Bewegungen des Nerven- und Muskelmechanismus, welche schon zur kleinsten Handlung, z. B. zum Schreiben dieser Wörter nöthig sind. Wie werden diese Bewegungen in's Spiel gesetzt? Man pflegt zu sagen, der Wille bediene sich des körperlichen Bewegungsapparates als seines „Werkzeuges". Indeß erklärt dieses Bild wenig und führt auch wieder irre. Denn es leuchtet doch ein, daß zum Willen des Schreibens die werkzeugliche Feder sich ganz anders verhält als die schreibende Hand; jene wird nur bewegt, während diese, bezhw. der betheiligte

Nerven- und Muskelapparat, sich selbst bewegt, wobei jede Faser und Zelle ihr eigenes Arbeitsquantum leistet, wie wir an ihrem Kraftverbrauch oder der Ermüdung bei länger fortgesetzter Thätigkeit deutlich merken. Insofern wäre offenbar richtiger zu sagen, daß der einfache innerliche Willensakt sich umsetze in die Vielheit der besonderen Funktionen der organisch verbundenen Kräfte, deren jede in Wechselwirkung mit den andern ihre eigene Arbeit leistet, und die doch alle zusammen nur den einen inneren Willensakt zur wirklichen Erscheinung bringen. Dabei geht übrigens der innere Willensakt keineswegs auf in der Vielheit der ausführenden Aktionen des Organismus, sondern er bleibt in der Innerlichkeit des selbstbewußten Ich für sich als der beherrschende Grund und Zweck aller jener vermittelnden Thätigkeiten; aber ebensowenig tritt dieser Grund jemals für sich besonders in die äußere Aktion ein, sodaß er zum mitwirkenden Glied der organischen Wechselwirkung würde; sondern wie der Feldherr im Hintergrund des Heeres bleibt und durch die Gesammtheit der von ihm geleiteten besonderen Willensthätigkeiten seinen Willen siegreich durchführt, ohne daß er selber auch nur die Hand zum persönlichen Eingreifen zu rühren brauchte, so verhält sich der innere Wille zur Vielheit der seine Erscheinung vermittelnden wirkenden Kräfte des Organismus.

Machen wir die Anwendung dieser Bemerkungen auf die Erscheinung des Willens Gottes, so erweist sich die Analogie wieder als sehr lehrreich. Wie unser innerer Wille nie unmittelbar als solcher zur Erscheinung kommt, sondern immer nur mittelbar, indem er sich umsetzt in die vielen besonderen Funktionen der organischen Kräfte unseres Körpers, so werden wir genau dasselbe auch vom inneren Willen Gottes anzunehmen haben. Auch er also wird, um in Wirkung zu treten, seine unendliche Kraft umsetzen in die vielen endlichen Kräfte, deren jede als relativ selbständiges Subjekt von Funktionen (als „Monade" oder Willenscentrum) zu den anderen im Verhältniß der Koordination und Wechselwirkung steht, die aber alle zusammen durch ihre Gesammtleistung doch nur die einheitlich-gegliederte Erscheinung des einigen Willens Gottes darstellen. Mittelst der Gesammtheit der wechselwirkenden endlichen Kräfte vollzieht sich das Wirken des göttlichen Willens, nicht aber tritt er für sich besonders in Aktion, so daß er ein mitwirkendes Glied der Wechsel-

wirkung des Endlichen würde. Die populäre Meinung, daß der unendliche Wille oder die Allmacht Gottes unmittelbar als solche oder als Einzelursache wirke, scheitert für das strengere Denken schon an der Erwägung, daß alles Wirken auf Objekte gerichtet ist, in welchen es Veränderungen zu bewirken strebt, von welchen es aber hierbei nothwendig, so gewiß ihnen selbständiges Sein zukommt, auch eine Gegenwirkung, einen Widerstand von irgend welchem Grade erfährt, sodaß also genau genommen alles Wirken eigentlich als Wechselwirken zu denken ist, woraus von selber folgt, daß als das unmittelbare Subjekt des Wirkens immer nur eine besondere und mit anderen selbständigen Wesen koordinirte d. h. endliche Ursächlichkeit gedacht werden kann, das Unendliche somit nicht unmittelbar selber wirkend, wohl aber der einheitliche Grund des Wechselwirkens aller endlichen Wesen ist. Diese Einsicht, die sich uns hier auf neuem Wege, aus der Analogie unseres inneren Willens im Verhältniß zu den vermittelnden Funktionen des Organismus, ergeben hat, findet sich in der Spekulation längst und unter verschiedenen Wendungen, worunter freilich auch öfters das abstrakt monistische Mißverständniß vorkommt, als ob der göttliche Wille in die Vielheit der endlichen Kräfte und Funktionen aufginge oder auch diese in Gott zum wesenlosen und unselbständigen Schein aufgehoben würden. Vor diesem Irrthum kann uns schon die strikt festgehaltene Analogie unseres Ich bewahren. Das Ich bleibt ja seiner Einheit und Identität völlig bewußt und mächtig, während es die Vielheit seiner Funktionen von sich bestimmt unterscheidet und auf sich wie das Mittel auf den Zweck bezieht; es ist in jeder seiner Vorstellungen, Begehrungen und Handlungen ganz gegenwärtig und zugleich über jede überragend, alle ebenso von einander sondernd wie in sich zur Einheit verknüpfend, und auch die dienenden Funktionen der körperlichen Organe schließt es mit ein in das ganze System seines eigenen Lebens, unbeschadet ihrer relativen Selbständigkeit, die ihnen vermöge ihres Wirkens auf einander zukommen muß. So bleibt also auch das göttliche Ich seines eigenen Seins für sich in vollkommener Güte, Macht und Seligkeit stets bewußt, während es zugleich das ganze System der wechselwirkenden Kräfte oder die Welt als die selbstgesetzten Mittel seiner Selbstbethätigung von sich unterscheidet und auf sich bezieht, in allen ganz gegenwärtig und über

alle ganz überragend, alle in relativer Selbständigkeit von einander sondernd und wieder alle in sich als dem einen umfassenden Ganzen verknüpfend. Gott ist also ebenso das insichseiende und von allem Endlichen sich selbst unterscheidende Ich, wie er das allumfassende Ganze ist, welches alles in und unter sich, nichts außer sich hat; er ist weder in der Welt aufgehend noch aus ihr ausgeschlossen, sondern er beschließt sie in sich als das entfaltete System seiner eigenen Gedanken und Kräfte. Das, meine ich, ist wahrer voller Monotheismus, in welchem die deistischen und pantheistischen Abstraktionen gleichsehr überwunden sind. Ob übrigens auf das Wesen Gottes, wie es hier beschrieben ist, der Begriff „Persönlichkeit" anzuwenden sei oder nicht, kann füglich dem Sprachgefühl eines Jeden anheimgestellt werden; sachlich kommt darauf gar nichts an, vorausgesetzt nur, daß die, welche diesen Begriff auf Gott anwenden, Ernst machen mit der allumfassenden Ganzheit Gottes und ihn nicht doch unter der Hand wieder (was freilich der gewöhnliche Fall wenigstens bei den Theologen ist) zu einem Einzelwesen in Coordination mit den andern Personen degradiren; und daß hinwiederum die, welche jenen Begriff in der Anwendung auf Gott nicht passend finden, Ernst machen mit der Ichheit Gottes und ihn nicht doch unter der Hand wieder (was freilich bei den Philosophen wenigstens oft genug geschieht) zu einem pantheistisch verschwommenen, wesen- und inhaltslosen Gespenst entleeren.

Die weitere Entwicklung dieses Gottesbegriffs und zugleich die Probe auf seine Richtigkeit wird am einfachsten an eine Besprechung der Eigenschaftsbegriffe („Attribute") angeknüpft, welche die Dogmatik Gott beizulegen pflegt. Zwar haben diese Aussagen ihren Ursprung nicht in philosophischer Spekulation über das Wesen Gottes, sondern im religiösen Gottesbewußtsein, dessen unmittelbare Beschreibung sie enthalten. Aber sofern ja doch der Gott des philosophischen Denkens und der Gott des religiösen Glaubens dasselbe Wesen nur unter verschiedener Auffassungsform ist, so muß sich nothwendig auch eine Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Seiten des Gottesbegriffs und den religiösen Eigenschaftsaussagen nachweisen lassen, jener muß sich daran erproben, daß er diesen zur Begründung dient, wie diesen hinwiederum die Beziehung auf den strengeren Begriff

zur Reinigung von unangemessenen Vorstellungsweisen gereichen kann.

Wie im religiösen Bewußtsein die beiden Seiten, die Abhängigkeit von Gott als der uns schlechthin überlegenen Macht und die Gemeinschaft mit ihm als dem uns gleichartigen geistigen Wesen, unzertrennlich verbunden sind, so beschreiben auch die religiösen Eigenschaftsaussagen das göttliche Wesen theils nach jener Seite als die von den Weltschranken freie weltbeherrschende Macht, theils nach dieser als den nach Intelligenz und Willen vollkommenen Geist. Die Grundbestimmungen nach jener Seite sind Allmacht, Ewigkeit und Allgegenwart. Die unvergleichliche Ueberlegenheit der an unsere Daseinsbedingungen nicht gebundenen Macht ist eine Grundeigenschaft der Gottheit in allen Religionen, auch schon auf den frühesten Stufen des religiösen Bewußtseins, wo freilich der eigentliche Begriff der Allmacht noch fehlt, weil die Naturgötter noch beschränkte Wesen sind, welche an einander oder am Schicksal oder an der Materie eine Grenze ihrer Macht finden. Und ein Rest dieser natürlichen Schranke bleibt auch in der idealistischen Philosophie der Griechen immer bestehen im Dualismus von Geist und Materie, welche letztere bei aller Sublimirung doch immer ein irrationales Etwas bleibt, mit welchem die göttliche Macht nie fertig wird. Erst im Gottesbewußtsein der Propheten Israels kam der Gedanke der göttlichen Allmacht zur vollen Geltung: Gott ist die einige unbeschränkte Macht, von welcher Alles ist, was ist, und welche Alles schaffen kann, was sie will; ohne eines Stoffes oder Werkzeuges zu bedürfen, bringt Gott durch seinen bloßen Willen und durch sein Wort das All hervor und erhält es im Bestand, so lange er will. (Ps. 33, 6. 9. 115, 3. 104, 29 f.). Dieser großartige Ausdruck eines tiefreligiösen Abhängigkeitsgefühls stimmt nun auch mit dem oben entwickelten Gottesbegriff ganz überein; denn wir erkannten im göttlichen Willen die Urrealität und Quelle aller Realität und wir sahen, daß derselbe seinen Inhalt hat an den göttlichen Vorstellungen, diesen in's „Wort" gefaßten Zweckgedanken, welche dem Willen sein bestimmtes Was geben, wie er ihnen zum wirklichen Sein, zum Daß verhilft. Wenn ferner oben gezeigt wurde, daß der göttliche Wille nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch die von ihm selber gesetzten endlichen Kräfte zur Erscheinung kommt, und daß daher jede einzelne Wirkung ihre nächste

Ursache innerhalb des Zusammenhangs endlicher Wechselwirkung, diese selber aber ihren Grund in Gottes Willen hat: so sind auch diese Gedanken dem religiösen Bewußtsein keineswegs fremd; sagt doch auch der Psalmist (104, 4): „Gott macht zu seinen Boten Winde und zu seinen Dienern Feuerflammen"; also sogar die Elementarkräfte sind vollziehende Mittelursachen seines Willens. Nun ist ja freilich wahr, daß das unmittelbare religiöse Bewußtsein auf die Mittelursachen der göttlichen Allmacht meistens nicht besonders zu reflektiren veranlaßt ist und daß es sehr häufig von ihnen ganz absehend eine erfahrene Wirkung unmittelbar auf Gottes Ursächlichkeit bezieht, zumal dann, wenn diese Erfahrung das religiöse Bewußtsein in besonders lebhafter Weise erregt hat. Allein eben damit, daß das unmittelbare religiöse Bewußtsein auf die endlichen Mittelursachen überhaupt gar nicht reflektirt, ist ja schon auch gesagt, daß es dieselben nicht ausdrücklich verneint; worauf es ihm überall nur ankommt, ist die Gewißheit, daß jedes Sein und Geschehen seinen Grund im göttlichen Willen habe; ob dasselbe auch durch endliche Ursachen vermittelt sei oder nicht, darüber zu urtheilen liegt außerhalb des unmittelbaren religiösen Interesses. Erst die dogmatische Reflexion ist es, welche hierauf reflektirt und das religiöse Bewußtsein dahin interpretirt hat, daß die göttliche Allmacht zum Theil durch Mittelursachen oder auf geordnete Weise, zum Theil auch ohne Mittelursachen auf außerordentliche, unbedingte oder absolute Weise wirke. Aber es ist längst bemerkt worden, daß eine solche Theilung von einem noch ungeübten Denken zeugt, welches darüber verständigt werden muß. daß das Wirken der göttlichen Allmacht in einer Hinsicht immer ein unbedingtes, absolutes ist, sofern nämlich Gott, durch nichts Fremdes bedingt oder beschränkt, rein aus der eigenen Macht seines Willens das Ganze der Welt ordnet, in anderer Hinsicht aber auch immer ein bedingtes und geordnetes, sofern jede besondere Wirkung innerhalb der Welt durch den Zusammenhang der wechselwirkenden Ursachen bedingt ist. Aehnlich verhält es sich mit der verwandten Unterscheidung zwischen dem freien und dem nothwendigen Wirken der göttlichen Allmacht: nicht so darf sie verstanden werden, als wäre dieses Wirken zum Theil frei und zum anderen Theil nothwendig; es ist vielmehr immer frei, sofern es der reine Ausdruck der nur durch Gott selber bestimmten Selbstthätigkeit des

göttlichen Willens ist, immer aber zugleich nothwendig insofern, als der Wille Gottes nie ein unbestimmter, zufälliger Willkürwille ist, sondern stets bestimmt durch die Gedanken der göttlichen Vernunft, die eben durchaus vernünftige, unter sich systematisch zusammenhängende und darum ewige Wahrheiten sind, an welchen auch Gott nichts ändern kann, weil er nichts daran ändern wollen kann, ohne sichselbst zu widersprechen. Dieses Bestimmtsein des allmächtigen Willens Gottes durch seine allweise Vernunft ist ein Cardinalsatz jeder speculativen Gotteslehre, worin sie auch mit dem sichselber verstehenden religiösen Bewußtsein in prinzipiellem Einklang sich befindet, wenn auch das letztere die begrifflichen Consequenzen daraus selten streng zu ziehen weiß oder liebt.

Die religiöse Aussage der Ewigkeit Gottes besagt, daß Gott frei ist von den Schranken der Zeit, keinen Anfang und kein Ende hat, auch keine Veränderung seines vollkommenen Wesens erfährt; aber sie besagt an und für sich nicht, daß für Gott die Zeit überhaupt nichts sei, daß in seinem Bewußtseinsinhalt keine Veränderung vorgehe. Diese Interpretation hat erst die dogmatische Reflexion der religiösen Aussage der Ewigkeit Gottes gegeben, aber schwerlich mit Recht, denn sie unterliegt den größten Schwierigkeiten in verschiedener Hinsicht.*) Erwägen wir, daß wir selber das Bewußtsein der stetigen Gleichheit unseres Wesens nur haben in Correlation mit dem Bewußtsein der stetigen Aenderung unserer Zustände und Thätigkeiten, so werden wir es nicht leicht finden, das Selbstbewußtsein Gottes von seinem ewigen Wesen ohne ein korrelatives Bewußtsein wechselnder Zustände zu denken; eine starre Unveränderlichkeit seines Bewußtseinsinhalts würde also schon die Wahrheit des Selbstbewußtseins Gottes ernstlich gefährden. Dazu kommt aber noch, daß wir uns unter dieser Voraussetzung auch eine lebendige Theilnahme Gottes am zeitlich verlaufenden Weltleben, ja schon ein wahres Bewußtsein von demselben kaum denken könnten; wahr ist doch sein Bewußtsein von der Welt nur dann, wenn er sie so weiß, wie sie wirklich ist, somit als zeitlich verlaufende, wenn also auch für ihn die vergan-

*) Diese sonst von der Theologie zu leicht genommenen Schwierigkeiten hat Dorner in dem gehaltvollen Aufsatz über die Unveränderlichkeit Gottes (Gesamm. Schriften, S. 188ff.) scharfsinnig besprochen. Von den Philosophen hat zuerst Krause dieser Frage Aufmerksamkeit geschenkt.

genen Zustände nicht mehr seiende, in seiner Erinnerung aufgehobene sind und die künftigen noch nicht seiende, sondern erst wirklich werden sollend. Wäre die Zeit für Gott nichts, so bliebe, wie mir scheint, nur die eine Alternative: entweder müßte dann Gott sich zum zeitlichen Weltleben gleichgültig verhalten, wie die Götter Epikurs, womit er aber weder der Gott der Religion noch auch der erklärende Grund des zeitlichen Weltlebens wäre; oder aber es müßte die Zeit auch für die Welt keine Realität, sondern ein bloßer optischer Schein, eine Folge unserer menschlichen Anschauungsform ohne ansichseiende Wahrheit sein. Dieß ist ja nun auch wirklich von der kritischen Philosophie behauptet worden. Aber diese Behauptung unterliegt doch zu großen Schwierigkeiten, als daß man sie für richtig halten könnte, zumal wenn man sieht, wie Kant selbst trotz der behaupteten Idealität der Zeit doch wieder ganz unbefangen aus der Succession der Bewußseinszustände sein Argument für die Realität der Außenwelt hernimmt (Vorrede z. Kritik d. r. V. 2. Aufl. III, 29f. Hart.) — Die Zeit ist ja freilich nicht ein reales Wesen für sich, sie ist nur die Form des Nacheinander verschiedener Zustände an beharrlichen Wesen; aber als dieses Nacheinander muß sie allerdings Wahrheit sein und nicht bloßer Schein, schon deßwegen, weil die verschiedenen Zustände sich gegenseitig ausschließen, also nicht zusammen sein können, sondern einander ablösen müssen. Weil aber diesem Verlauf der Zustände das beharrliche Sein des Wesens zu Grunde liegt, so bildet er eine stetige Folge der Aenderungen, einen kontinuirlichen Zusammenhang der Entwicklung des einen aus dem anderen, und eben diese Form der Continuität in der Reihenfolge der Zustände ist's was wir Zeit nennen. So ist die Zeit die Grundform alles Lebens, des göttlichen wie des kreatürlichen. Aber der große Unterschied ist der: im kreatürlichen Leben verlaufen die Zustände jedes Wesens in Coordination und Abhängigkeit von den Zuständen der selbständigen Anderen, daher ist die Zeit eines Jeden verflochten in den kausalen Zusammenhang der allgemeinen Zeit, Jeder steht also in der Zeit und bekommt sie als Schranke zu fühlen; im göttlichen Leben hingegen verlaufen die Zustände nicht in Coordination mit anderen Wesen außer ihm, sondern er schließt den gesammten Verlauf der korrelativen Zustände sämmtlicher Wesen als die bewegliche Erscheinung seines unbeweglichen Wesens in sich und bezieht

alle zusammen auf sein beharrliches Selbst als den beständigen Mittelpunkt oder ewigen Grund und Zweck dieser ganzen Bewegung; darum ist Gott nicht in der Zeit, sondern die Zeit mit allem Zeitlichen ist in ihm und er ist ihr ewiger Herr, der „König der Aeonen". Es ist nur ein abstraktes Denken, welches meint, die Ewigkeit Gottes schließe die Zeit aus; für ein konkretes, lebenswahres Denken schließt vielmehr die göttliche Ewigkeit die Zeit ein, trägt und beherrscht sie; sein ewiges Wesen ist der beharrliche Grund des stetigen Zeitverlaufs und wird als solcher offenbar in der Unwandelbarkeit der Gesetze, nach welchen aller Wechsel der Erscheinungen verläuft, es ist „der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht", die Bürgschaft aller unveränderlichen Wahrheit und allen Bestandes der Ordnung der Welt; für das religiöse Bewußtsein wird ebendaher die Ewigkeit Gottes erkennbar als seine Treue, auf welcher seine Verläßlichkeit und Vertrauenswürdigkeit beruht, der Fels und die Zuflucht des Glaubens.

Die Allgegenwart besagt als unmittelbare Aussage des religiösen Bewußtseins zunächst nur das negative, daß Gott in seinem Wirken nicht durch Raumschranken behindert sei, wobei übrigens nicht ausgeschlossen ist, daß er doch als an einem bestimmten Orte seiend und im Raum sich bewegend vorgestellt werden kann, wie dieß dem naiven Bewußtsein immer das nächstliegende ist, auch noch im Alten Testament vielfach vorkommt. Erst eine fortgeschrittene Reflexion findet, daß Gott überhaupt nicht an einem bestimmten Orte, sondern raumlos in allen Räumen gegenwärtig sei, und auch dieses nicht in der Weise einer körperlichen Ausdehnung oder Erstreckung durch die Räume, sondern so, daß er überall ganz, weil überall in sich selbst ist. — Die Schwierigkeit, welche dieser Gedanke für die Vorstellung unleugbar bietet, scheint nun am einfachsten durch die Verneinung der Realität des Raumes aufgelöst zu werden; wenn der Raum, wie der Kant'sche Kriticismus lehrt, bloß unsere Form der Anschauung ist, so ist er für Gott eben einfach nicht vorhanden. Aber werden wir das so ohne Weiteres annehmen können? So viel ist ja jedenfalls richtig, daß die Raumvorstellung uns zunächst aus unserer eigenen Bewußtseinsfunktion erwächst, welche die durch Gesichts- und Tastempfindungen uns gleichzeitig gegebenen Vorstellungsbilder als ein Außer- und Nebeneinander von Gegenständen anschaut. Aber zugegeben, daß unsere Raumvorstellung von subjektivem Ursprung ist,

folgt denn daraus auch das bloße Subjektivsein des Raumes selbst? Auch die Gesetze der Raumgrößen, wie sie die Geometrie und Stereometrie lehrt, und die Gesetze der Bewegungen im Raum, wie sie den Gegenstand der Mechanik und weiterhin der Astronomie bilden, sind zunächst nichts als unsere selbstproducirten Gedanken, aber haben sie darum etwa nur in unserem Denken Geltung oder nicht auch außerdem in der realen Welt des Seienden? Wenn die von den Astronomen auf Grund der Raumverhältnisse und Bewegungsgesetze voraus berechneten Erscheinungen am Himmel auf die Sekunde in die Wahrnehmung der verschiedensten Menschen eintreten, sollte denn darin nicht ein experimenteller Beweis dafür liegen, daß der Raum nicht bloß eine Form unserer subjektiven Anschauung ist, sondern auch eine Form des Seins der Dinge selber? Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, daß wir den Raum für ein reales, für sich existirendes Ding zu halten hätten; das ist er sowenig, wie die Zeit. Aber er ist das objektive Verhältniß, in welchem die zusammenseienden und wechselwirkenden Wesen zu einander stehen, die allgemeine Grundform der wechselseitigen Bezogenheit aller selbständigen Einzelwesen, des Zusammenseins alles Außereinanderseienden. Nun möchte man vielleicht sagen, daß eine Form der Beziehung nur in einem beziehenden Bewußtsein existiren könne; dann wäre eben die Frage, welches dieses Bewußtsein sei? Jedenfalls könnte die wechselseitige Bezogenheit aller Wesen nicht bloß auf der einseitigen beziehenden Funktion unseres Bewußtseins beruhen und überhaupt nicht auf der immer nur subjektiven Bewußtseinsfunktion der Einzelwesen, die auch alle zusammengenommen doch nicht das objektive Verhältniß ihrer Wechselbezogenheit selber begründen können, da sie sich ja immer schon in demselben als einem gegebenen befinden. Brauchen wir also für die Beziehungsform des Raumes ein beziehendes oder raumsetzendes Bewußtsein und ist dieses in den Einzelwesen nicht anzutreffen, so scheint nichts übrig zu bleiben, als die raumsetzende Funktion in das Bewußtsein des Ur-Ich oder Gottes zu verlegen. So würde dann allerdings das Räthsel, daß der Raum unsere subjektive Form der Anschauung und zugleich das objektive Coexistenzialverhältniß aller Dinge ist, seine einfachste Lösung darin finden, daß er eben ursprünglich die Anschauungsform Gottes ist oder die Grundform, in welcher die schaffende Vernunft Gottes die endlichen Kräfte

oder Willenscentren scheidet und verknüpft. Es mag hierbei daran erinnert werden, daß es kein Geringerer als Newton war, welcher den Raum bezeichnet hat als das sensorium Dei. — Wie nun auch dem sein mag, soviel steht jedenfalls fest, daß, weil der Raum ein Coexistenzialverhältniß ist, nur endliche, in Coordination zu einander stehende Wesen im Raum sein können, Gott aber weder im Raum noch außer dem Raum ist, sondern selbst raumlos den Raum begründet, d. h. alles Räumliche als wechselseitig Bezogenes unter sich befaßt und in sich zur Einheit des gegliederten Ganzen verknüpft.

Mit der Allgegenwart des bewußten Gottes ist seine Allwissenheit von selbst gegeben und nur mit dieser zusammen hat auch jene praktisch religiöse Bedeutung, während ein allgegenwärtiges Unbewußtes selbstverständlich ohne allen religiösen Werth wäre. Aber nicht bloß die Unbeschränktheit sondern auch die Unmittelbarkeit des göttlichen Wissens oder daß er Alles ohne die Vermittelung der Reflexion durch unmittelbares Anschauen und Innesein weiß, versteht das religiöse Bewußtsein unter der göttlichen Allwissenheit. Dieses wäre nun freilich unter der gewöhnlichen Voraussetzung von einem Außerweltlichsein Gottes als Einzelwesens nicht zu begreifen, da wir ja nicht leugnen können, daß ein unmittelbares Wissen uns nur in der einen Form denkbar ist, wie wir es an uns selber kennen, nämlich als Wissen des Ich von seinem eigenen Bewußtseinsinhalt; alles Andere, das außer uns seiende Sein und Geschehen kann uns stets nur mittelbar, durch denkende Deutung der im eigenen Bewußtsein gegebenen Zeichen, erkennbar werden. Aus dieser Analogie folgt, wie ich meine, unwiderlegbar, daß auch Gott, wenn er nach der gewöhnlichen (abstrakt-theistischen) Meinung das „außerweltliche" und den Weltwesen koordinirte Einzelwesen wäre, von allem Sein und Geschehen der Welt unmöglich ein unmittelbares Wissen haben könnte, sondern nur ebenso ein durch Reflexion vermitteltes, wie unser Wissen von dem Außerunsseienden es ist, wobei dann übrigens auch die Unfehlbarkeit eines solchen reflektirten (erschlossenen) Wissens hinsichtlich der inneren Vorstellungen und Zustände der Geschöpfe bei Gott kaum denkbarer wäre als bei uns. Sobald wir hingegen Ernst damit machen, daß Gott das eine ganze Wesen ist, außer welchem nichts ist, welches alles Endliche in sich befaßt und sich zu demselben ebenso verhält, wie unser Ich zu seinem mannigfaltigen Bewußtseins-

inhalt, dann ergiebt sich von selbst, daß die ganze Welt ebenso Gegenstand seines unmittelbaren intuitiven Inneseins ist, wie die kleine Welt unseres Bewußtseins es für unser Ich ist. Wie alle unsere besonderen Funktionen, Perceptionen, Passionen und Aktionen gegen einander zwar relativ selbständig und abgeschlossen, aber dem sie alle einheitlich umfassenden Ich, das in allen ganz gegenwärtig ist, durchaus offen und bewußt sind, ebenso sind die endlichen Wesen für einander zwar eben wegen ihrer sich ausschließenden Selbständigkeit nur mittelbar und unvollkommen bekannt, für das Ich Gottes aber, welches in seiner Bewußtseinseinheit das All befaßt, sind sie alle durchaus und unmittelbar offen und bewußt; nicht die Erscheinungen bloß, auch das innerste Dichten und Trachten aller Herzen liegt offen vor seinem Schauen und jedes Seufzen der Kreatur geht auch durch sein Herz; er ist der vertrauteste Mitfühler aller Herzen und Mitwisser aller Gewissen, darum hat eben auch unser Gewissen in diesem Wissen vom Mitwissen Gottes seine einzigartige Gewißheit und erhabene, sei es richtende oder tröstende, Autorität und Gewalt. — Hier liegt die entscheidende Probe für jeden Gottesbegriff: vermag er diese tiefste und mächtigste Erfahrung des Menschenherzens nicht zu erklären — und weder der deistische noch der pantheistische vermag das — so ist er ebendamit als falsch erwiesen; daß aber der hier entwickelte wahrhaft monotheistische Gottesbegriff, welcher die bewußte Ichheit mit der allumfassenden Ganzheit verbindet, die Probe vollkommen besteht, meine ich einleuchtend gezeigt zu haben. Darum ist dieser Gottesbegriff der einzig richtige und wird als solcher in der Zukunft immer völliger anerkannt werden, wie sehr auch in der Gegenwart noch die Philosophen über ihn spotten und die Theologen schelten mögen.

Die Allwissenheit verhält sich zur Allweisheit Gottes wie die anschauende zur zwecksetzenden Intelligenz. Identisch sind beide nicht; denn wer wollte im Ernst behaupten, daß Alles, was Gegenstand des allwissenden Schauens Gottes ist, also auch das Böse, zugleich ein Zweckgedanke der Weisheit Gottes sei? Die Zweckgedanken der Weisheit Gottes sind nicht Abbilder des Wirklichen, welche mit diesem sich zeitlich ändern, sondern sie sind Vorbilder, Typen und Gesetze des Wirklichwerdensollenden und gehören daher zu dem unveränderlichen Bewußtseinsinhalt Gottes, sie bilden die „ewigen Wahr-

heiten“ seiner Vernunft. Als solche geben sie zwar dem Willen Gottes seinen mannigfaltigen Inhalt, aber sie sind nicht selber vom Willen bedingt oder abhängig. Es ist nicht Sache der Willkür Gottes, welche Zwecke er sich setzen will; sein Wille kann vielmehr gar nichts anderes wollen als die Verwirklichung der ewigen Zweckgedanken, welche von der Vernunft Gottes gedacht sind. Diese vorgedachten Gedanken der göttlichen Weisheit offenbaren sich unserem Nachdenken in den mannigfach abgestuften und systematisch zusammenhängenden Gesetzen und Typen (Lebensformen) der Weltordnung, welche für uns ihre Spitze finden im Menschen, als dem offenbaren Endziel, auf welches die Lebensentwicklung der Naturwelt von Anfang hinstrebte. So ist dann ferner der Endzweck der Geschichte die immer völligere Entwicklung der im menschlichen Gattungstypus präformirten Anlagen im vernünftigwerdenden Erkennen, Fühlen, Wollen und Handeln der Menschheit, welche eben damit ihre Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott selbstthätig realisirt. Insofern läßt sich ebensowohl sagen, daß der höchste Weltzweck im Menschen liege, in der Verwirklichung wahrer Menschlichkeit als der abbildlichen Erscheinung der vollkommenen Wesenheit Gottes; wie auch, daß er in Gott liege, dessen Verherrlichung eben in dieser Offenbarung am und im Menschen besteht. — Daß also die ganze Weltentwicklung auf diesen höchsten Zweck hin so angelegt ist, daß Alles zumal in Natur und Geschichte ihm direkt oder indirekt dienen muß: darin offenbart sich die Allweisheit der göttlichen Weltregierung, deren Vollkommenheit sonach gerade darin besteht, daß sie nicht nöthig hat, für besondere Zwecke auf besondere Mittel zu sinnen, weil schon das Ganze so weise geordnet ist, daß durch den gesetzmäßigen Verlauf aller wechselwirkenden Funktionen der Organismus der Welt seinen Gesammtzweck erreicht – wofür wieder unser Mikrokosmus die Analogie bietet.

Besteht die Allweisheit Gottes darin, daß seine Vernunft nur vollkommene Zwecke denkt, so besteht seine Heiligkeit darin, daß sein Wille nichts als diese vollkommenen Zwecke will. Wie seiner Vernunft jedes Zweifeln und Unsichersein bezüglich der Erkenntniß der wahren Zwecke fremd ist, ebenso seinem Willen jedes Schwanken und Kämpfen bezüglich ihrer Realisirung. Jener Gegensatz zwischen den besonderen Eigenzwecken des Einzelwillens und den allgemeinen

Zwecken des vernünftig geordneten Ganzen, welcher unseren Willen in den Zwiespalt und Kampf zwischen Neigung und Pflicht, Freiheit und Gesetz bringt, ist ja offenbar nicht vorhanden für den Willen des Ur-Ich, dessen Selbst eben nicht ein Besonderes neben Anderem, sondern selber das umfassende Ganze ist, bei welchem also eigener Zweck und allgemeiner Zweck sich unmittelbar und schlechthin decken. Dieses unmittelbare und daher jede Möglichkeit des Schwankens apriori schlechthin ausschließende Zusammenfallen von selbständig freiem Willen und allgemeinem Vernunftzweck ist in der That nur bei Gott möglich; darum ist es im strengsten Sinne wahr: Niemand ist gut, denn Gott allein. Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich jene vielverhandelte scholastische Frage: ob etwas gut sei, weil Gott es will, oder ob Gott es wolle, weil es gut ist? nicht schwer lösen. Es ist einfach eine Vexirfrage, die auf der falschen Voraussetzung ruht, als bestehe an und für sich ein Gegensatz zwischen dem göttlichen Wollen und dem Guten oder allgemeinen Vernunftzweck, wobei dann entweder letzteres dem ersteren untergeordnet d. h. das Gute zu einer positiven Willkürbestimmung Gottes herabgesetzt, oder dann der göttliche Wille zum Unterthan eines über ihn herrschenden Gesetzes erniedrigt werden müßte. Aber diese Alternative besteht nur solange, als man Gott als Einzelwillen denkt, der im Unterschied vom Ganzen und ihm gegenüber seine Eigenzwecke haben könnte, die er dann dem allgemeinen Vernunftzweck entweder über- oder unterordnen müßte; die Alternative fällt hingegen sofort als inhaltslos dahin, sobald man sich zu der Einsicht erhebt, daß es für Gott gleichsehr eine Unmöglichkeit ist, seinen Willen dem Guten über- oder unterzuordnen, weil er ja gar keinen besonderen Willen im Unterschied vom Guten hat, weil er, sobald er überhaupt will, gar nichts anderes wollen kann als den Vernunftzweck des Ganzen, welches er ja selber ist. — Hiermit erledigt sich zugleich jenes weitverbreitete Bedenken, als stehe die Zurückführung des Sittengesetzes auf den göttlichen Willen im Widerspruch mit der menschlichen Autonomie, mit der Selbstgesetzgebung unserer Vernunft. Dieß wäre nur unter den zwei Voraussetzungen der Fall: wenn der göttliche Wille etwas anderes wollte als die göttliche Vernunft und wenn die göttliche Vernunft eine specifisch andere wäre als die unserige. Ersteres haben wir bereits als unmöglich erkannt; ebenso irrig ist aber auch das letztere. Es gibt in

der Welt überhaupt nicht verschiedene Vernünfte (schon die Sprache versagt sich diesem Ungedanken), sondern nur verschiedene Grade des Antheils an der einen Vernunft, welche die Gottes ist; die ewigen Wahrheiten, die sie denkt, sind die Grundgesetze des Seins für alles Seiende und des Denkens für alles Denkende, welches ist, war und sein wird. Wenn wir nun in unserer Vernunft nicht bloß Gesetze unseres logischen sondern auch unseres sittlichen Urtheilens angelegt finden, welche beide, und besonders lebhaft die letzteren, sich uns fühlbar machen als objektive Normen für unser subjektives theoretisches und praktisches Verhalten, so können wir gar nicht umhin, in dieser innerlichen Gesetzgebung unserer Vernunft einen Ausdruck der zwecksetzenden Vernunft Gottes in ihrer Einheit mit dem schöpferischen Willen Gottes zu erkennen, d. h. wir finden in ihr eine Offenbarung der Heiligkeit Gottes. Umsomehr sehen wir uns dazu genöthigt, wenn wir bedenken, daß nicht bloß Einzelne eine solche innere Norm in sich vorfinden, sondern daß unter dem Drucke derselben Nöthigung die gemeinsamen sittlichen Ordnungen in der Gesellschaft überall, wo menschheitliches Leben sich normal entwickelte, entstanden sind und sich erhalten und entwickelt haben. Wenn die Stimme der Völker überall diese Ordnungen des Rechts und der Sitte für „heilig" erklärt und unter göttliche Autorität und Schutz gestellt hat, so hat sie damit wesentlich das Richtige erkannt, mag sie auch in der Form ihrer Vorstellung insofern irren, als bei der Annahme einer direkten positiven Kundgebung Gottes die natürlichen psychologischen und geschichtlichen Vermittelungen übersehen sind. Dieses Uebersehen ist indeß jedenfalls ein geringfügiger Irrthum im Vergleich zu dem ungeheueren sachlichen Irrthum der Sophisten und Skeptiker, welche um jener natürlichen Vermittelungen willen den heiligen Charakter und göttlichen Grund aller sittlichen Ordnung leugnen.

Offenbart sich die göttliche Heiligkeit in der Begründung der sittlichen Weltordnung, so in der Erhaltung und Durchführung derselben gegenüber den Einzelnen seine Gerechtigkeit. Wie dem natürlichen Organismus vermöge der teleologischen Beziehung aller Funktionen auf die Einheit der Seele die Selbsterhaltungs- und Heilkraft einwohnt, welche gegen Störungen und Hemmungen der normalen Funktionen ausgleichend und herstellend reagirt, ebenso liegt in der sittlichen Weltordnung vermöge der kausalen und teleologischen Be-

zogenheit aller wechselwirkenden Willen auf die Einheit des Vernunftzwecks Gottes die Kraft der Reaktion gegen abnorme Willensrichtungen der Einzelnen oder gegen das Böse und der Aufrechterhaltung des allgemeinen Zwecks des Ganzen oder des Guten trotz den widerstrebenden Einzelnen, wider sie und durch sie. Näher offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes zunächst unmittelbar im Inneren der sittlichen Persönlichkeit als Stimme des richtenden Gewissens, als Schmerz der Selbstverurtheilung und Selbstentzweiung, in welcher das religiöse Bewußtsein mit vollem Recht eine Entzweiung des eigenen Selbst mit dem göttlichen Selbst (der zwecksetzenden Vernunft Gottes) und somit eine Ausschließung aus der göttlichen Lebensgemeinschaft weiß und fühlt. Zu diesem innern Strafgericht der göttlichen Gerechtigkeit kommen hinzu die äußeren Reaktionen gegen den bösen Willen, wie sie durch die natürliche und sociale Weltordnung vermittelt sind: der Mißbrauch der Natur bestraft sich durch ihre Verderbung, die Mißhandlung der Mitmenschen durch bürgerliche Strafen; überhaupt erweisen sich die selbstischen Zwecke der Bösen zuletzt immer als eitel und nichtig, heben sich gegenseitig auf oder schlagen in Mittel des Guten um, weil eben nur das im Leben des Ganzen von Bestand sein kann, was seiner Lebensnorm entspricht. Daß also das Böse zu nichte werde und das Gute zu Bestand komme und bestehen bleibe, darauf zielt unbedingt und unfehlbar die göttliche Gerechtigkeit ab. Insofern nun der Mensch noch innerlich mit seinem Willen am Bösen, an den abnormen Zwecken haftet, insoweit fühlt er die richtende Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit auch gegen sichselbst gerichtet, weiß sich unter ihrem Strafgericht stehend, gleichviel, in welcher Form er dasselbe an sich zu erfahren bekomme; und dieß ist nicht etwa eine bloße subjektive Einbildung des Menschen, es ist die volle, furchtbar ernste Wahrheit der Sache selbst. Sofern jedoch diese verneinende, richtende Reaktion nicht Selbstzweck ist, sondern nur Mittel für den positiven Zweck des Guten, dieses alleinigen Endzwecks der allweisen Regierung Gottes, so ist's bei ihr auch nicht auf das Unheil des Sünders abgesehen, sondern nur auf die Aufhebung der Sünde; sobald also der Sünder, eben unter der Erfahrung der strafenden Gerechtigkeit Gottes, von seiner Sünde oder der abnormen Willensrichtung sich losmacht, so hat er eben damit auch die nur gegen das Böse gerichtete Gerechtigkeit Gottes nicht mehr wider sich,

sie hört für ihn auf, als richtende und strafende Macht gefühlt zu werden, weil er selbst aufhört, strafwürdiges Objekt des göttlichen Willens zu sein. Die Gerechtigkeit Gottes bleibt sich dabei immer gleich, was sich ändert, ist nur das Verhältniß des Menschen zu ihr, je nachdem er innerlich mit dem Bösen eins oder davon los ist. Wie sich diese Wandelung in der religiösen Bewußtseinsphänomenologie näher darstelle, warum sie hier als eine in Gottes Willen vorgehende Wandlung oder Ablösung der Gerechtigkeit durch die Gnade erscheine, das werden wir später sehen. Soviel aber ist schon hier zu sagen, daß die göttliche Gerechtigkeit an und für sich nie im Zwiespalt mit der Liebe und Gnade Gottes stehen kann, da sie ja selber nichts anderes ist als das dienende Mittel der Verwirklichung der guten Zwecke Gottes, die „Ordnung seiner Liebe", ihre erziehende und züchtigende Weisheit.

Daß der Wille Gottes ein Wille des Guten sei, nicht bloß in dem Sinn, daß er das Gute als heilige Forderung an unseren Willen stellt, sondern auch und noch viel mehr in der Art, daß er an dem Guten, was er selber ist, auch uns realen Antheil nehmen, es uns zum eigenen Lebensinhalt, Kraft- und Gut unseres Ich werden läßt, das besagt die Eigenschaft der göttlichen Liebe, dieses „Band der Vollkommenheit", wie wir sie auch hinsichtlich Gottes wohl nennen mögen. Eine gewisse, wie auch immer dunkle und getrübte Ahnung davon ist dem religiösen Bewußtsein von Anfang nicht fremd gewesen; denn hätten die Menschen der Gottheit gar keine gütigen Absichten gegen sich zugetraut, so hätten sie auch keine Gemeinschaft mit ihr suchen, kein religiöses Verhältniß anknüpfen können; auch finden wir ja in den Dankgebeten der ältesten Religionsdenkmale gar vielfachen Ausdruck des innigen Gefühls der göttlichen Güte, die sich in den mancherlei Segnungen natürlicher Güter bezeugt (vgl. Apostelgesch. 14, 17). Aber freilich standen den natürlichen Gütern immer die natürlichen Uebel entgegen als ein bedenkliches Aber, dessen Ueberwindung vom Standpunkt der Naturreligion aus nicht möglich war. In der sittlichen Religion Israels wurde zwar als der höhere Erweis der göttlichen Huld die Offenbarung seines heiligen Willens erkannt, doch blieb daneben noch die Schätzung derselben nach dem Maße der natürlichen Segnungen bestehen und wirkte vielfach verwirrend; zudem aber liegt es in der Natur der

Sache und ist geschichtlich bestätigt, daß das Bewußtsein des positiven Gesetzeswillens Gottes zur Kehrseite hat das Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit und Unfreiheit ihm gegenüber und damit das Gefühl der Furcht vor dem zürnenden Gott, welches das volle Vertrauen zur Liebe Gottes nicht aufkommen läßt. So ist es denn erst das Christenthum gewesen, welches mit prinzipieller Bestimmtheit Gott als die Liebe, als den himmlischen Vater erkennen lehrte, der nicht bloß einzelne gute Gaben gibt, auch nicht bloß seinen Willen des Guten als Gesetz offenbart, sondern der sich selbst, als die wesentliche Kraft und Seligkeit des Guten, uns zu eigen gibt in seinem heiligen Geist, in welchem er eine Gemeinschaft des Lebens mit uns eingeht. — Man hat neuerdings den Begriff der Liebe Gottes darauf zurückführen wollen, daß Gott die menschlichen Zwecke zu den seinigen mache. Aber dies ist, auch abgesehen von der ungenügenden Auffassung des Begriffs Liebe überhaupt, schon darum unpassend, weil dabei das schöpferische Verhältniß Gottes zum Menschen außer Acht gelassen ist; die Zwecke der Menschen (die wahren nämlich — von den falschen kann nicht die Rede sein) sind für Gott keineswegs etwas äußerlich Gegebenes, welches er sich erst aneignen könnte; er hat sie ja vielmehr selbst in das Wesen des Menschen gelegt, sie sind also schon von vornherein seine eigenen Zwecke, welche er nicht mehr erst zu den seinigen machen kann. Viel richtiger wäre daher gerade umgekehrt zu sagen, Gottes Liebe bestehe darin, daß er seine eigenen Zwecke zu unseren Zwecken, zu unserem persönlichen Willensinhalt werden lasse. Dieses käme dann, sofern er seine Zwecke uns von Anfang als Vernunftanlage eingesenkt hat, darauf hinaus, daß er den Vernunfttrieb, diese göttliche Potenz unserer Natur, zum beherrschenden Lebensprinzip unseres ganzen erkennend-fühlend-wollenden Ich werden läßt, worin psychologisch betrachtet das Wesen des „heiligen Geistes" besteht. Da nun die Verwirklichung einer Anlage überall als Wirkung des Entwicklungsprinzips zu betrachten ist, das Prinzip unserer Vernunftanlage aber die zwecksetzende Vernunft Gottes ist, so folgt, daß das Herrschendwerden der göttlichen Vernunft in unserem Herzen (der „heilige Geist") als Wirkung Gottes zu denken ist, welcher durch diese Erzeugung gottähnlichen Lebens im Menschen seinen uranfänglichen Schöpfungszweck zur Erfüllung bringt und dem Menschen persönlichen Antheil an seinem eigenen vollkom-

menen Leben gibt. So wird dann auch dem Begriff der Liebe erst sein volles Recht; denn Liebe ist überall, im religiösen Verhältniß nicht minder als in menschlich-geselligen Verhältnissen, der auf Lebensgemeinschaft gerichtete Wille. Das Mystische, das hierin allerdings liegt, ist nun freilich nicht im Geschmack der „neukantischen" Theologie der Göttinger Schule; sie pflegt derartiges als „heidnische Naturmystik" zu verwerfen; sie sollte aber doch bedenken, daß ihr Spott das Neue Testament selber trifft; denn was wir meinen, steht in klaren Worten schon I Joh. 4, 13: „Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von seinem Geist gegeben hat". Und schon der alttestamentliche Fromme spricht (Ps. 73, 25): „Wenn ich nur Dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde!" Er sucht also in Gott nicht bloß ein Mittel seiner Weltbeherrschung; ihm ist's vielmehr ernsthaft um Gott selbst, gerade nur um ihn und seine Lebensgemeinschaft zu thun, vor der ihm auch aller Weltbesitz zu nichts verschwindet. Indem aber der Fromme so nach Gemeinschaft Gottes dürstet und in ihr sein höchstes Gut findet, ist er auch dessen gewiß, daß dieses von Gott selbst in ihn gelegte Verlangen nicht ein illusorisches ist, nicht auf eine Utopie oder heidnischen Aberglauben gerichtet, sondern auf volle und höchste Realität, daß also seinem Gott-Suchen das Sichfindenlassen Gottes oder das Erkannt- und Geliebtsein von Gott entspricht (I Cor. 8, 3). Und warum sollte denn auch Gott weniger in Lebensgemeinschaft mit uns treten können, als wir Menschen mit einander? Ich möchte glauben, er müsse es noch viel besser können. Denn wie kein Mensch völlig in der Seele des Anderen lesen kann, so kann auch keiner völlig in der Seele des Anderen leben; darum bleibt alle unsere menschliche Liebe stets unvollkommen. Aber sind wir gegen einander durch die Schranken der Individualität abgeschlossen, gegen Gott sind wir's nicht; ihm sind unsere Herzen so offen, wie Jedem sein eigenes; wie er sie durchschaut bis auf den Grund, so kann und will er auch in ihnen leben und sie erfüllen mit seiner heiligen Lebenskraft und Seligkeit. Er kann also nicht bloß ebensogut wie jeder Mensch lieben, er ist vielmehr gerade allein wahrhaft „die Liebe", die vollkommene, schrankenlose und urbildliche Liebe selber, die nichts in sich verschlossen hält und nichts an uns verschlossen findet, die uns in ihre volle Lebensgemeinschaft aufnimmt und darin,

in dieser reinigenden Flamme gottinnigen Fühlens, erst auch unsere Herzen ganz losmacht von der harten Rinde der Selbstsucht und uns untereinander wahrhaft lieben und gottähnliche Gemeinschaft haben lehrt. Denn „Gott ist die Liebe und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott in ihm" (I Joh. 4, 16).

Zweites Hauptstück.

Der Engel- und Teufelglaube.

Mit jener poetischen Naturanschauung der Urmythologie, welche die ganze Natur mit individuellem, menschenartigem Seelenleben erfüllte, war der Boden gegeben ebensowohl für den Gottes- wie für den Geisterglauben. Von den Göttern der Urmythologie unterscheiden sich die Geister ursprünglich nicht der Art, sondern nur dem Grade ihrer Macht und der Größe ihres Wirkungskreises nach: jene sind die principes inter pares, diese die dii minorum et minimarum gentium. Aber wie sich ihr Verhältniß zur Götterwelt für das religiöse Bewußtsein näher gestaltet und welche Bedeutung sie eben dadurch für die Religion gewinnen, dies hängt von Anfang an davon ab, welche Seite des Naturlebens sie repräsentiren, ob die wohlthätige, dem Menschen förderliche und angenehme, oder die wehethuende, verderbliche Seite der Natur, mit andern Worten: ob sie zu den guten Geistern gehören oder zu den bösen.

Während die ersteren sich zu den hohen Göttern überall als deren untergeordnete Diener, Gehülfen, Boten, Stellvertreter, Beamten und Satrapen verhalten, stehen die letzteren zu den Göttern wie zu den Menschen in einem ursprünglichen feindlichen Gegensatz. Dieser Dualismus ist in allen Religionen der Naturvölker vorhanden.*) Sein Motiv hat schon Plutarch klar bezeichnet: „Da nichts ohne

*) Vgl. Roskoff, Geschichte des Teufels I, S. 22. Dies treffliche Buch ist im Folgenden viel benutzt worden.

Ursache entstehen kann, so muß das Böse wie das Gute einen besonderen Ursprung haben. Dies ist die Ansicht der meisten und besten Philosophen. Einige von ihnen nehmen zwei einander gleichsam entgegenwirkende göttliche Wesen an, wovon das Eine das Gute, das Andere das Böse schaffe; Andere nennen das Gute: Gott, das Böse: Dämon".*) — Die verschiedenen Namen und Formen, unter welchen die bösen Geister in den einzelnen Naturreligionen vorgestellt werden, können wir hier übergehen; zwei Punkte aber verdienen von vornherein unsere Beachtung: der eine betrifft das Verhältniß der bösen Geister zur Götterwelt und der andere ihr Verhältniß zum menschlichen Cultus. In beiden Beziehungen lassen sich die größten und folgenreichsten Unterschiede zwischen den einzelnen Naturreligionen wahrnehmen.

In den einen gelangen die bösen Geister gar nicht zu einer konkreten Personifikation und ebensowenig zur Zusammenfassung unter einer monarchischen Spitze, sondern sie bleiben vereinzelte Unheilswesen von unbestimmter Gestalt und fließender Individualität, wie die Gespenster der Wüste, der Nacht, der Krankheit, des Todes; oder sie werden in Thiergestalt vorgestellt, besonders häufig als Schlange und Drache, oder auch als halbmenschliche Ungeheuer, wie Riesen, Titanen und Giganten, Medusen und Chimären, — sämmtlich Gestalten, in welchen die Phantasie die verderblichen Wirkungen einzelner Naturerscheinungen, wie der erstarrenden Winterkälte oder der ausdörrenden Sommerglut oder der himmelstürmenden Gewitterwolken u. s. w. verkörpert. In allen diesen Fällen stehen die vereinzelten Unheilswesen den guten Göttern und ihrem steten und zusammenhängenden Weltregiment an Macht so weit nach, daß sie diesen zwar wohl im Einzelnen Manches zu schaffen machen können, im Ganzen aber doch weder der Götter- noch der unter ihrem Schutz stehenden Menschenwelt etwas Ernstliches anzuhaben, wenigstens die Natur- und Culturwelt nicht umzustürzen vermögen. Natürlich daher auch, daß in solchen Religionen die Menschen sich um die Unheilsmächte nicht allzuviel kümmern, ihnen mindestens keinerlei kultische Verehrung widmen, höchstens den Göttern im Kampf wider sie irgendwie beistehen und den göttlichen Sieg über die Unholde festlich begehen.

*) Plut. de Is. et Os. 45.

So findet sich z. B. bei einzelnen Indianerstämmen die Sitte, bei bedenklichen Himmelserscheinungen, wie Sonnen- oder Mondfinsternissen, kampffertig auszurücken, um dem von den bösen Geistern der Finsterniß bedrohten Himmel durch Schlachtgeschrei und Abschießen von Pfeilen beizuspringen. Aehnlich glaubten die alten Inder dem Indra bei seinem Kampf mit dem Drachen der Finsterniß (Ahi) durch berauschende Soma-Opfer Muth und Kraft stärken zu müssen. Und unsere deutschen Ahnen müssen wohl ähnlicher Ansicht gewesen sein, da die mancherlei religiösen Gebräuche der 12 Nächte um Wintersonnenwende, die sich zum Theil noch jetzt als (christianisirte) Volkssitten erhalten haben, offenbar von der Absicht herrühren, den lichten Göttern im kritischen Wendepunkt ihres Kampfs mit den finstern und kalten Mächten hülfreich beizustehen. So naiv uns diese Anschauung erscheinen mag, so möchte ich sie doch weder unfromm noch unvernünftig nennen: im Gegentheil, ich finde darin den tieffrommen und höchst vernünftigen Gedanken, daß der Mensch dazu bestimmt sei, an seinem Theil zur Aufrechterhaltung der göttlichen Weltordnung mitzuwirken; es ist gerade ein kräftiger und gesunder sittlich-religiöser O p t i m i s m u s, der in dieser thätigen Parteinahme beim Kampfe der Götter und Dämonen sich ausdrückt. Auch findet sich, wenn ich recht sehe, dies optimistische Verhalten zur bösen Geisterwelt vorzüglich bei Racen und Stämmen von gesunder und kräftiger physisch-psychischer Organisation und von nicht zu ungünstigen äußeren Existenzbedingungen, wie eben bei allen Indogermanen, bei einzelnen Semiten, bei den glücklicher organisirten und situirten Stämmen der Indianer, Polynesier u. dgl.

Gerade das entgegengesetzte Verhältniß der bösen Geister zu Göttern sowohl als Menschen finden wir aber in andern Naturreligionen. Da konsolidirt sich die Ursache des Unheils der göttlichen Macht gegenüber in ebenso bestimmt ausgeprägter Personifikation und monarchisch zugespitztem Regiment, wie jene, und tritt ihr ebendarum auch als ebenbürtige, ja wohl eher überlegene Rivalin zur Seite. Ueberlegen nämlich, wenn auch nicht gerade an sich, so doch für das Empfinden des Menschen, der sich hier vielmehr den Tücken der bösen Gottheit ausgesetzt, als unter dem Schutz der guten geborgen fühlt. Natürlich daher, daß so gestimmte Menschen gegen die böse Gottheit nicht nur nicht gleichgültig bleiben, sondern derselben sogar

ihr überwiegendes Interesse zuwenden und sich ihrer Bosheit dadurch zu erwehren suchen, daß sie ihr, wie einem bösartigen Despoten, mit desto sklavischerer Unterwürfigkeit ihren Willen thun. Ein eigentlich religiöses Verhältniß kann dies freilich nicht heißen, da in diesem vielmehr die hülfreiche Gemeinschaft des höheren Wesens gesucht wird, das Grundgefühl also ehrfürchtiges Vertrauen ist. Vielmehr ist der den bösen Göttern dargebrachte Dienst ein Zerrbild des wirklichen Cultus, zu dem er sich verhält wie theoretischer Seits der ihm entsprechende Aberglaube zum Glauben. Die psychologischen Motive solcher Teufelsverehrung sind sehr bezeichnend in einem Gebet der Neger von Madagaskar ausgedrückt: „Zamhor und Niang erschufen die Welt. O Zamhor, wir richten an Dich kein Gebet: der gütige Gott, der braucht kein Gebet. Aber zu Niang müssen wir beten, müssen Niang besänftigen: Niang, böser und mächtiger Geist, laß nicht die Donner ferner uns drohen! Sage dem Meer, in der Tiefe zu bleiben! Schone, Niang, die werdenden Früchte! Trockne nicht den Reis in der Blüthe! Laß nicht die Frauen gebären an Tagen, die Verderben und Unglück bereiten! Zwinge die Mutter nicht mehr, die Hoffnung ihres Alters im Flusse zu tödten (als Löse-Opfer)! O verschone die Gaben des Zamhor! Laß nicht alle, alle vernichten! Siehe, du herrschest schon über die Bösen; groß ist, Niang, die Anzahl der Bösen, darum quäle nicht mehr die Guten!" Letzter Satz ist sehr bezeichnend: Die Beter, als die Guten, fühlen sich selbst in keinerlei innerem Verhältniß zu dem bösen Gott, sie stehen außerhalb seiner eigentlichen Herrschaftssphäre, zu der nur die Bösen gehören; sie sind ihm gegenüber also Fremde und Feinde, die in ihm keineswegs den rechtmäßigen Herrn anerkennen, sondern nur seine thatsächliche Ueberlegenheit kennen und daher, wie besiegte Feinde, um Schonung bitten. Wer sieht nicht, daß das ein total anderes Verhältniß ist, als das im positiv religiösen Cultus? Und aus diesem seinem Gegentheil sollte der letztere herausgewachsen sein? Unmöglich kann ich das annehmen. Vielmehr scheint mir die größte Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß wir in diesem Teufelsdienst die Folge eines verschüchterten und verdüsterten Pessimismus zu sehen haben, der nicht sowohl eine ursprüngliche, naturwüchsige Stimmung der gesunden Menschheit, als vielmehr Symptom der Erkrankung, der Entmuthigung, des allgemeinen Rückgangs, der schweren Krisis

oder auch des unabwendbaren Untergangs von ganzen Völkern oder doch von einzelnen Generationen und Kulturepochen ist. Thatsächlich finden wir das Uebergewicht des Teufels über die gute Gottheit eben bei solchen Naturvölkern, wie den afrikanischen Negern, bei welchen auch sonst Alles darauf hindeutet, daß sie sich in einem Zustand der Verkommenheit, der abwärts gehenden Entwicklung befinden, oder auch bei einem durch barbarische Priesterherrschaft mißhandelten Culturvolk, wie bei den Mexikanern zur Zeit der Entdeckung Amerikas, deren Religion fast aufging im grausamsten Menschenschlachten zu Ehren des bösen Gottes, des „schrecklichen" Huitzilopochtli. Daß in der Geschichte auch retrograde Entwicklung oft und viel vorkommt, das kann keine „Entwicklungstheorie" in Abrede stellen, die nicht in blindem Optimismus den Blick für das Thatsächliche gänzlich eingebüßt hat. Zeigen sich doch ganz analoge Erscheinungen selbst in den höchsten Religionen als Krankheitssymptome ganzer Geschichtsepochen, wie die Teufelsangst des späteren Mittelalters ein solches unleugbar war.

Zwischen dieser pessimistischen Stellung zu der bösen Geisterwelt und dem vorhin beschriebenen optimistischen Verhalten zu ihr findet sich eine gewisse Mitte in den Naturreligionen der Aegypter und Vorderasiaten. Nach dem ägyptischen Mythus wird Osiris, der Gott der wohlthätigen, segenspendenden Sonne, durch Set und dessen 72 Genossen erschlagen. Dieser Set oder (wie die Griechen ihn nannten) Typhon bedeutet ursprünglich das zerstörende Sonnenfeuer, weiterhin alles dem Aegypter Verderbliche, wie den Glutwind und Sandsturm der Wüste, das unfruchtbare Meer, das gefährliche Krokodil und endlich auch das moralisch Verwerfliche, wie Lüge, Gottesleugnung, ausländische Sitte u. dgl. Die Macht des feindlichen Set ist zwar so groß, daß er im Verein mit seinen 72 Genossen, den heißen Hundstagen, die Wirkung der fruchtbaren Sonne, die Vegetation tödtet, aber im Sohne des Osiris, Horos, ersteht diesem sein Rächer: das wiederkehrende Leben des nächsten Jahres macht den zeitweisen Sieg des bösen Prinzips wieder zu nichte. Eben diesen im Kreislauf des Naturlebens begründeten steten Wechsel zwischen Leben und Tod, zwischen Sieg des guten und des bösen Prinzips stellen die westsemitischen Naturreligionen in mehrfachen Formen dar; theils als Niederlage des guten Sonnengottes durch eine feind-

liche Macht — so in den mit dem Osirismythus nahe verwandten Sagen von Adonis oder von Herakles-Sandon-Simson; theils auch so, daß die beiden feindlichen Prinzipien als die entgegengesetzten Seiten im Wesen und Leben desselben Gottes erscheinen, der jetzt als lebenfreundliche und befruchtende Kraft (als Frühlingssonne), jetzt als lebenfeindliche, verdorrende Kraft (als Hochsommersonne) sich abwechselnd wohl- und wehethuend erweist und dem entsprechend auch vom Menschen entgegengesetzten Cultus nach diesen beiden Beziehungen fordert, bald durch üppige Lebenslust, bald durch blutige Askese und Menschenopfer. — In diesem Kreislauf des Naturlebens ist das gute und das böse Prinzip einander als ebenbürtig gleichgestellt; ein Kampf, der zu entscheidendem Siege führen könnte, findet nicht statt, und ebensowenig irgendwelche Mitwirkung des Menschen zum Sieg des Guten; wir sehen hierin die rein naturalistische, ästhetische, aber in keiner Weise ethische, teleologische Stellung des Menschen zum Weltübel.

In eigenthümlichem Gegensatz zu allen diesen Vorstellungen stehen die zweier indogermanischen Völker, der Germanen und Perser. Beide denken von der bösen Geisterwelt weder so optimistisch wie die Griechen, welche die Götterkämpfe schon in ferner Vergangenheit durch den Sieg der Olympier ein für allemal entschieden sein lassen; noch so pessimistisch, wie die Teufelsdiener, welche den bösen Gott für thatsächlich überlegen über den guten halten; noch endlich so indifferentistisch, wie die Vorderasiaten, welche die Herrschaft beider in ewigem Kreislauf wechseln lassen. Sondern sie betrachten den Kampf beider feindlichen Göttermächte als einen noch immer fortdauernden, der erst in der Zukunft, am Ende der jetzigen Weltzeit, zum Austrag kommen soll; und zwar wird die letzte Entscheidung darin bestehen, daß die böse Macht in einer äußersten Kraftentfaltung ihren definitiven Untergang finden wird. Im Einzelnen unterscheiden sie sich wieder von einander mehrfach. Die germanische Anschauung ist die noch naturwüchsigere; der Dualismus ist noch nicht zu zwei ursprünglich geschiedenen feindlichen Reichen zugespitzt; es sind noch nicht reine Prinzipiengegensätze, die in Loki und den andern Göttern einander gegenüberstehen; sondern jede dieser beiden Seiten hat in sich selber auch noch etwas von der andern, sie gehören innerlich als wesensverwandt noch zusammen und vertreten nur überwiegend je eine

Seite des Weltdaseins. Loki, der Gott der verzehrenden Feuerflamme (Lohe), ist Vater der Todesgöttin Hel und des Wolfes Fenrir, der Alles verschlingenden Zeit; er vertritt also die Endlichkeit alles Erdenlebens und damit zugleich die Beschränktheit der Macht der in ihm waltenden freundlichen Götter; er raubt der Erdgöttin ihren Schmuck, die grüne Vegetation, dem Gewittergott Thor seinen Hammer, die befruchtende Kraft des Sommers, er ist Schuld an dem Tode Balder's, des milden reinen Sonnengottes; aber auch die moralische Beschränktheit der Götter stellt er dar: er ist ihr böses Gewissen, der Verräther ihrer schwachen Stunden, der Mahner an ihr drohendes Schicksal. Um deßwillen ist er den Göttern verhaßt, und so sehr er ihnen auch wieder unentbehrlich zu sein scheint als kluger Rathgeber, so müssen sie sich doch seiner Tücken dadurch erwehren, daß sie ihn in Fesseln legen. Aber sie sind doch jeden Augenblick in Gefahr, daß Loki seiner Fesseln sich wieder entledige. Geschieht dies — und einmal wird es gewiß geschehen — dann wird er mit allen feindlichen Mächten sich zum letzten Entscheidungskampf wider die guten Götter aufmachen. In diesem werden beide Gegner sich gegenseitig vernichten, und dann wird die jetzige Welt in Feuer aufgehen. Zuletzt aber wird aus ihrer Asche eine neue Welt sich wieder erheben, in welcher ein neues Göttergeschlecht sein Friedensregiment führen wird. Diese tragische Perspektive auf den Untergang der ganzen Götterwelt war nun zwar ohne Zweifel erst ein spätes Produkt des vor dem Christenthum zurückweichenden nordgermanischen Heidenthums, während bei den Südgermanen sich davon nichts findet; immerhin bleibt sie auch so ein Zeugniß für den sittlichen Charakter dieser Religion, welche den Kampf der Götter mit den feindlichen Mächten für eine gar ernsthafte Sache nahm, welche des Menschen thätige Theilnahme in Unterstützung der guten Götter und Aufrechterhaltung ihrer Weltordnung fordere, deren Bestand stets vom bösen Feind bedroht zu sein schien.

Eine hervorragende Stelle nimmt in der Geschichte des Teufelsglaubens die persische Zendreligion ein, in welcher der alte indogermanische Gegensatz von wohlthätigen und verderblichen Naturmächten, welcher in Iran noch durch besondere lokale Gründe verstärkt worden war, am bestimmtesten zu einer die ganze Weltanschauung und Lebensführung beherrschenden sittlichen Bedeutung

entwickelt worden ist. Von Anfang der Welt steht nach der Lehre des Zendavesta dem Reiche des weisen Geistes und guten Schöpfers Ahuramazda gegenüber das Reich des angreifenden Geistes Ahriman, welcher zwar nichts selbständig schaffen kann, wohl aber die gutgeschaffene Welt Ahuras verderbt, indem er in sie die physischen und sittlichen Uebel einmischt. Der Kampf beider Reiche bildet den Inhalt der Weltgeschichte, in deren erster Hälfte die verderbliche Macht Ahrimans wuchs, bis mit der Sendung des Propheten Zarathustra die Wendung zum Besseren eintrat. Das von ihm geoffenbarte gute Wort Ahuras ist nunmehr die siegreiche Waffe, welche den endlichen Sieg des guten Gottes über seinen Widerpart verbürgt, welcher den Abschluß der Weltgeschichte bilden wird. Inzwischen aber hat der Mensch, in die Mitte beider feindlichen Mächte gestellt, die Aufgabe, sich an diesem Weltkampf selbstthätig zu betheiligen, für die Zwecke des guten Gottes und gegen die des bösen zu wirken, sich rein zu halten an Leib und Seele und das Leben überall thätig zu fördern, besonders durch fleißige Cultur des Bodens. In solchem Thun erweist er sich als Anhänger Ahura's, während Unreinheit, Trägheit, Lüge den Menschen in die Gewalt Ahriman's bringen. Dabei wird jedoch vorausgesetzt, daß der Diener Ahura's für sein gutes Thun vom guten Herrn der Welt Lohn, der Diener Ahriman's hingegen die gerechte Vergeltung in der Vereitelung seines bösen Beginnens davontrage. „Wer dieses wirkliche Leben zum größten Gedeihen bringt, dem wird als Lohn das Leben des Körpers und der Seele zu Theil; den Gutes Thuenden wird gute Wesenheit, den Nichtigen Nichtigkeit; so laßt uns als Forterhalter dieses Lebens wirken!" Hiernach fällt doch im Grunde die positive Macht über die Welt nur dem Ahura zu, während Ahriman nur die Personifikation der „Nichtigkeit" ist, eine negative Größe, die sich durch ihren inneren Widerspruch selbst vernichtet. Insofern ist der Dualismus der Zendreligion doch kein absoluter, sondern streift nahe an Monotheismus. Gleichwohl ist von ihm nicht blos die jüdisch-christliche Dämonologie, sondern auch der reine Dualismus ketzerischer Systeme wie des manichäischen ausgegangen.

Schon der alte Hebraismus kannte Geister höherer und niederer Art, göttliche und unreine. Die ersteren sind ohne Zweifel unter der „Heerschaar des Himmels" zu verstehen, was nicht ausschließt, daß

wir dabei auch an die Gestirne denken können, da diese dem ganzen Alterthum selber auch als lebendige und persönliche Wesen galten. Auch als „Göttersöhne“ werden diese höheren Geister bezeichnet, die übrigens nicht so überirdisch sind, daß sie nicht doch an den Menschentöchtern Gefallen fänden und mit diesen ein Riesengeschlecht erzeugten*) Mit diesen Gestalten der altsemitischen Naturmythologie hat sich dann der Monotheismus einfach dadurch auseinandergesetzt, daß er sie zu Dienern des Einen Gottes machte: sie bilden seinen himmlischen Hofstaat, seine Rathsversammlung, sein Heerlager, seine Boten, die Werkzeuge seines Wirkens, und als solche nicht selten die von Gott selber nicht persönlich bestimmt unterschiedene Erscheinungsweise seiner Offenbarung und Allmacht. Bestimmter ausgebildet hat sich der Engelglaube erst in nachexilischer Zeit und unter persischem Einfluß, es treten jetzt bestimmte Namen von Engeln auf, wird eine Siebenzahl (nach dem Hofstaat Ahura's) erwähnt, eine Engelhierarchie angedeutet. Gleichzeitig begann auch der Gegensatz von guten und bösen Engeln sich bestimmter auszubilden. Zwar kannte auch schon der alte Hebraismus unreine Geister, wie z. B. Wüstengespenster, zu welchen der Asasel, dem der Sündenbock zugeschickt wurde, gehört haben wird; aber dieselben hatten noch keine religiöse Bedeutung. Eher kam eine solche jenen Engeln zu, welche die göttlichen Strafen in der Welt auszuführen haben („Würgengel“) oder die Ankläger der Bösen vor Gott machen, wie der Satan im Buche Hiob oder im Propheten Sacharja. Obgleich hier schon die Freude an Verdächtigung der Frommen dem eigenen Bösesein Satans nahekommt, so steht derselbe doch noch nicht im feindlichen Gegensatz zu Gott, dem er vielmehr noch strenge untergeordnet und als Werkzeug seiner Regierung (gleichsam als Staatsanwalt seiner Justiz) dienstbar ist, wie er ja unter den „Söhnen Gottes“ d. h. den Engeln noch seine Stelle hat. Aus diesem Verkläger wird dann im Buch der Weisheit der neidische Verleumder, durch welchen der Tod in die Menschheit gekommen ist. Daß zur Ausbildung der jüdischen Dämonologie fremde Einflüsse mitgewirkt haben, steht außer Zweifel; wenn z. B. im Buche Tobi der Wollustdämon Asmodi

*) 1. Moses 6, 2—4.

dem Engel Raphael feindlich entgegengesetzt ist, so erinnert hier schon der Name an den persischen Ursprung.

Zur Zeit Jesu war der Dämonenglaube ein wesentliches Element des hebräischen Volksglaubens, dessen Bedeutung auch für das Urchristenthum nicht zu unterschätzen ist. Je entschiedener die christliche Gemeinde sich ihres Gegensatzes zur außerchristlichen Welt bewußt war und deren Feindschaft thatsächlich zu erfahren bekam, desto natürlicher war es ihr, in dieser christusfeindlichen Welt das Herrschaftsgebiet des Teufels zu sehen, der daher geradezu der „Fürst" oder „Gott dieser Welt" hieß.*) Nicht bloß den heidnischen Götterdienst setzt der Apostel Paulus mit den Dämonen in Beziehung, auch in dem jüdischen Unglauben sieht der vierte Evangelist ein Zeichen der Teufelskindschaft**); aber auch die Christen haben sich vor den Nachstellungen Satans stets zu hüten, der durch List wie durch Gewalt, durch Beeinflussung der Geister wie durch leibliche Leiden und weltliche Verfolgungen die Gemeinde Christi stets zu zerstören bedacht ist. Aber alle diese Anfechtungen Satans sind doch von keinem wesentlichen Erfolg; denn eben dazu ist Christus gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören, und durch sein Lebenswerk, die Gründung der Gemeinde der Gotteskinder, ist schon im Prinzip die Macht Satans über die Welt gebrochen und der völlige Sieg über ihn und sein Reich den Christen verbürgt; daher sie mit desto größerer Zuversicht seinen Anfechtungen im Einzelnen widerstehen und obsiegen können und sollen. Seine Endentscheidung wird dieser Kampf erst beim Weltende finden, wo Satan vom wiedergekehrten Christus überwunden und für immer zur Hölle verstoßen wird.***)

Die alte Kirche, die am Vorabend dieses letzten Entscheidungskampfes zu stehen glaubte, sah in den mannigfachen Kämpfen, die sie wider äußere und innere Feinde zu bestehen hatte, die Vorspiele jenes letzten Aktes des Weltdramas, und führte demgemäß alle ihre Uebel auf die Wirksamkeit ihres Urfeindes zurück. Zwar trug man Sorge, das Interesse des Monotheismus gegenüber extrem dualistischen

*) Joh. 12, 31. 2. Kor. 4, 4.
**) 1. Kor. 8, 5. 10, 20. Joh. 8, 44.
***) Apocal. 20, 2—10.

Häresen dadurch zu wahren, daß man Satan von Gott gut geschaffen und mit Freiheit (aus Wollust oder Neid und Eifersucht oder Hochmuth) gefallen sein ließ; allein unter dieser Voraussetzung machte man dann in Dogmatik und Ethik rechtschaffenen Ernst mit der Vorstellung eines widergöttlichen Weltherrschers, der mit Christus und dessen Kirche um das Weltregiment ringt. Die Erlösung durch Christum wurde unter diesem Gesichtspunkt bald als Kampf bald als ein nicht sonderlich ehrlicher Rechtshandel zwischen Christus und Satan aufgefaßt; die kirchlichen Gnadenmittel bekamen von hier aus den Charakter von Zaubermitteln, durch welche die Wunderkraft Christi und der Kirche die Wunderkräfte der Dämonen besiege; das Weltleben überhaupt mit seinen profanen Interessen kam in die düstere Beleuchtung eines dem Gottesstaat feindlichen Satansstaates zu stehen, aus welchem der vorsichtige Christ besser thue zu fliehen, um in der Einsamkeit oder hinter Klostermauern oder doch in der völligen Enthaltung vom öffentlichen Weltverkehr seine Seele zu retten, die freilich auch so von Satans Versuchungen nicht ganz unbehelligt blieb.

Durch den Uebergang des Christenthums zu den germanischen Völkern bekam auch der Teufelsglaube neue Nahrung. Indem die Kirche die von ihr überwundene germanische Götterwelt mit dem Dämonenreich identificirte, nahm dieses aus den fortbestehenden Sagen und Sitten des untergegangenen Volksglaubens und seiner lokalen Beziehungen wahrhaft individuelle Züge an; die Höhen und Thäler, wo die alten Götter geheimnißvoll gewandelt oder wo ihre Opferstätten gestanden hatten, wurden jetzt zu unheimlichen Versammlungsorten des teuflischen Heeres und seiner menschlichen Verbündeten. Das Treugelöbniß, in welchem sich der Germane wie seinen menschlichen Herren so seinen Göttern zu Schutz und Trutz zu verbünden gepflegt hatte, wurde jetzt theils auf die kirchlichen Heiligen, theils aber auch auf die Dämonen übertragen und so zur Wurzel des Hexenwesens mit all seinen entsetzlichen Greueln. War in der alten Vorstellung einer „Besessenheit“ der Mensch nur der leidende Theil gegenüber der übermächtigen und seinerseits unwillkürlichen Einwirkung der Dämonen, so macht sich das stärkere persönliche Selbstgefühl des Germanen auch im Verhältniß zum Teufel darin geltend, daß ihm die Verbindung desselben mit einem Menschen auf gegen-

seitiger freier Bundschließung und Verpflichtung zur persönlichen Dienstleistung zu beruhen schien; dadurch wurde es aber aus einem bloßen Unheil, als was die Besessenheit sonst gegolten hatte, zu einem Verbrechen, einer persönlichen Schuld, und zwar der allerschwersten Art, weil sie einen Treubruch, eine Felonie gegen den obersten rechtmäßigen Lehnsherrn der Welt, gegen Christum in sich schloß. So ist der Hexenglaube und die kriminelle Behandlung der darauf bezogenen Erscheinungen ein natürliches Erzeugniß zwar nicht des Christenthums überhaupt (das hatte ihn ein Jahrtausend lang nicht gekannt), wohl aber allerdings des germanischen Christenthums gewesen. Verstärkt aber wurde noch das Unwesen dieses fatalen Aberglaubens, als um die Wende der mittleren und neueren Zeit durch die Erschütterung der Grundlagen des bisherigen Religionsgebäudes ein Gefühl der Unsicherheit der Christenheit sich bemächtigte und die durch äußern Druck aller Art noch gesteigerte Angst der Gewissen, von den kirchlichen Gnadenmitteln nicht mehr beruhigt, die Seelen allenthalben von den Fallstricken des Bösen bedroht sah. Wenn ein Luther singt: „Und ob die Welt voll Teufel wär' Und wollt uns gar verschlingen, So fürchten wir uns nicht zu sehr, Es muß uns doch gelingen!" so hat das Gottvertrauen der Schlußstrophe seine sehr reelle Folie an Luther's entschiedener Ueberzeugung, daß wirklich die Welt voll Teufel sei, die die Christenheit auf allen Wegen zu verschlingen drohen; „ein Christ soll wissen, daß er mitten unter Teufeln sitze und der Teufel ihm näher sei denn sein Rock oder Hemd oder eigene Haut, daß er rings um uns her sei und wir also stets mit ihm zu Haare liegen und uns mit ihm schlagen müssen". — Die Steigerung der Teufelsangst und des Hexenwesens in jenen Jahrhunderten erklärt sich wohl aus ganz analogen Gründen, wie die Häufung der Besessenen in den ersten christlichen Jahrhunderten: es scheinen die Zeiten religiöser Krisen, des Zusammenbruchs eines alten Glaubens und des Ringens eines neuen mit dem zähen Alten jene tiefgehende Erschütterung und Verdüsterung der Gemüther zu bewirken, welche dann in derlei pathologischen Vorstellungen sich mit Vorliebe ergeht.

Die schauderhaften praktischen Consequenzen des Teufelsglaubens im Hexenwesen weckten zu Ende des 17. Jahrhunderts bei klarer denkenden und humaner gesinnten Männern die ersten ernstlichen Be-

denken gegen die Wahrheit dieser Vorstellung. An die praktischen Bedenken und Warnungen eines Spee, Becker, Thomasius schlossen sich bald die historisch-kritischen Untersuchungen Semler's über die Stellung der Dämonologie in der Schrift, wobei die Entdeckung der außerbiblischen Einflüsse ihr die Autorität der Offenbarungswahrheit zu entziehen schien. Um so eher konnte der Rationalismus, dem auch Schleiermacher folgte, die dogmatische Bedeutung der Lehre durch Zurückführung derselben auf zufällige Zeitvorstellungen, denen sich die biblischen Lehrer accommodirt haben, zu beseitigen hoffen. Erklärt war damit freilich weder der Ursprung noch die tiefgehende geschichtliche Bedeutung dieses Glaubens.

Eine viel harmlosere und einfachere Rolle spielt der Engelglaube in der christlichen Kirche. Im Volksglauben der alten Kirche fanden die Engel schon „als Geschwister der Genien und Stellvertreter des Polytheismus" (Hase) eine willkommene Aufnahme und erleichterten ohne Zweifel den Uebergang der Heiden zum Monotheismus nicht wenig. Auch die Theologen konnten nicht umhin, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Eine besondere Schwierigkeit bildete die Frage nach der Erschaffung der Engel, weil hiervon in der Schrift nirgends etwas Näheres zu finden war und insbesondere die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte von ihnen schweigt. Wenn infolge dessen einige der ältesten Kirchenväter die Engel noch nicht geschaffen, sondern ähnlich wie den Logos aus Gott hervorgesprungen sein ließen, so lag hierin die ganz richtige Ahnung, daß die Engel ursprünglich dasselbe sind, was der Logos, nämlich das Göttliche nach seiner Immanenz in der Welt, nur nicht in seiner Einheitlichkeit, sondern in seiner Mannigfaltigkeit betrachtet, weshalb von ihnen allerdings ein Geschaffensein nicht ohne Widerspruch ausgesagt werden kann. Aber je bestimmtere, konkretere Gestalt die Engel im Volksglauben bekamen, desto mehr schien dann das Interesse des Monotheismus zu fordern, daß man sie als das vornehmste Geschöpf Gottes zuerst geschaffen sein ließ. Als reine, leiblose, oder doch mit ätherischem Leibe versehene Geister vorgestellt, dienten sie der religiösen Phantasie der alten Kirche als willkommene Urbilder für das Vergeistigungs- und Entsinnlichungsstreben der Heiligen; später bemächtigte sich auch der römisch-hierarchische Organisationstrieb ihrer als der himmlischen Urbilder der irdischen Hierarchie,

indem man sie in mehrfache Rangstufen eingetheilt sein ließ, analog den Stufen des kirchlichen Klerus. Aber auch nach der Analogie der Staatsbeamten ließ man sie die mancherlei Geschäftszweige der göttlichen Weltregierung unter sich vertheilen, theils geographisch, indem man sie einzelnen Ländern und Völkern als deren „Schutzengel" vorgesetzt dachte, theils sachlich, indem z. B. Gabriel als Schutzengel und Schirmvogt für das Kriegswesen, Raphael für das Medicinalwesen, Michael für den Cultus galt. So als stellvertretende Werkzeuge Gottes im Weltregiment und als Urbilder der Heiligen und Priester gedacht, waren die Engel selbstverständlich Gegenstände der kultischen Verehrung, wobei die theologische Unterscheidung zwischen „Verehrung" und „Anbetung", welch letztere nicht ihnen, sondern nur Gott selbst zukommen sollte, für das Volksbewußtsein wenig praktische Bedeutung hatte. Um dieser bedenklichen Verwandtschaft mit dem Polytheismus willen haben die Reformatoren den Engelkultus verworfen, womit auch das dogmatische Interesse an ihnen entwurzelt war. Das einzige, woran dieses noch hing: das vermittelnde Wirken der Engel bei den Wundern, wurde vom Rationalismus mit den letztern zugleich beseitigt. Im Uebrigen aber ließ der Rationalismus die Existenz der Engel, d. h. der höheren Geisterwelt unangefochten, nur freilich machte er aus ihnen etwas ganz anderes, als was sie ursprünglich waren: aus überweltlichen Idealen des Glaubens machte er sie zu innerweltlichen Realitäten der kosmologischen Spekulation: zu Bewohnern anderer Weltkörper, die uns irdische Geister zwar an Vorzüglichkeit überragen, aber sonst doch mit uns wesentlich auf gleicher Linie stehen. Solche Wesen wird es nun zwar ohne Zweifel geben, da doch nicht wohl anzunehmen ist, daß unsere Erde just der einzige Weltkörper sei, der zur Wohnstätte vernünftiger Wesen sich eigne; allein die Existenz solcher gleichartiger Wesen auf andern Sternen hat mit dem religiösen Sinn der Engel und überhaupt mit den religiösen Glaubensobjekten nichts zu schaffen. Es kommt sonach jene Rationalisirung einer Aufhebung des Engelglaubens thatsächlich gleich und dient übrigens keineswegs dazu, die religiöse Bedeutung dieses Glaubens zu erklären.

Der Engel- und der Teufelglaube stehen und fallen mit einander, denn sie vertreten die beiden entgegengesetzten Seiten der religiösen Weltansicht, welche — in der Wirklichkeit untrennbar eins — in jenen

beiden Gebilden der gläubigen Phantasie in einseitiger Abstraktion jede für sich personificirt und einander äußerlich gegenübergestellt werden. Die Engel vertreten die Idealität der religiösen Weltansicht oder die Welt nach Seiten ihrer Einheit mit Gott oder, was dasselbe heißt, die Immanenz Gottes als der allgegenwärtig allmächtigen Vernunft in der Welt und als des heiligenden Willens im Menschen. Die Vorstellung der Engel enthält dasselbe religiöse Motiv, nur in anderer Form, wie die der Wunder: wie die Wunder übernatürliche Naturvorgänge, so sind die Engel überweltliche Weltwesen; ist auch logisch betrachtet beides freilich ein Widerspruch in sich selbst, so ist doch psychologisch beides ein natürlicher und berechtigter Ausdruck des religiösen Idealismus, der die Mängel der Welt und des eigenen Ich in Gott und durch ihn überwunden weiß, und diesen Sieg des Glaubens über die Welt ebenso in idealen Vorgängen (Wundern) wie in idealen Gestalten (Engeln) sich anschaulich verkörpert. Daher haben auch die Engel ihre natürliche Stelle da, wo es sich um die anschauliche Darstellung des religiösen Gemüthslebens handelt: in der Symbolik des Kultus, dessen Bildersprache ihrer nicht gern entbehren mag. Sind aber schon die Engel personificirte Wunder, sofern sie überweltliche Weltwesen, immateriell und doch im Raum begrenzt und auf Materielles einwirkend sein sollen: so häuft sich das Wunder erst vollends bei den Teufeln, welche das absolut Böse und Gottwidrige in Person sein sollen. Das Böse als Selbstwiderspruch kann ja doch immer nur an einem Wesen, nie aber selbst die Substanz eines Wesens sein, wie die Negation immer nur an einem positiven Sein, nie aber selber ein positives Sein ist. Auch würde der als substantielle Persönlichkeit daseiende absolute Widerspruch gegen Gott die Absolutheit Gottes offenbar beschränken; möchte auch sonst Gott allgegenwärtig sein, in den Teufeln wenigstens könnte er in keiner Weise mehr ein Sein haben, weil ja sonst noch Gutes an denselben wäre, welches dann auch als Kraft der Ueberwindung des Bösen wirken müßte. Aber ein bekehrbarer Teufel ist, wie die kirchliche Dogmatik ganz richtig sah, eben kein Teufel, denn dieser ist nichts anderes, als der personificirte Begriff des Bösen selbst. Und nicht blos des sittlich Bösen, dieses Selbstwiderspruchs innerhalb des persönlichen Geistes, sondern auch des natürlichen Uebels, dieses Widerspruchs des endlichen Weltdaseins überhaupt.

In der Vorstellung des Teufels ist also den Engeln gegenüber die entgegengesetzte Seite der Welt vertreten: Wie diese die Welt nach ihrer Einheit mit Gott darstellen, so jener die Welt nach ihrem Gegensatz zu Gott, nach ihrer Endlichkeitsseite oder nach dem centrifugalen Fürsichwirken des Besondern, das sich als Uebel sowohl physischer als auch insbesondere sittlicher Art geltend macht. Die unmittelbarste Empfindung der Endlichkeit und damit zusammenhängenden Zwiespältigkeit des Weltdaseins ist immer die Erfahrung des natürlichen Uebels, und so ist aus dieser auch naturgemäß der Dämonenglaube entsprungen. Mit dem aber, daß das sittliche Bewußtsein sich ausbildet, daß also das moralische Uebel oder das Böse und die Schuld als der Uebel größtes empfunden wird, steigert und verfeinert sich auch die Vorstellung der Dämonen aus bloßen Plagegeistern oder Repräsentanten der Naturübel zu moralischen und religiösen Unheilstiftern, Verführern zur Sünde und Gottlosigkeit oder Repräsentanten der sittlichen Uebel des persönlichen Geistes. Und je mehr nun das religiöse Bewußtsein beides, Sünde und Uebel (Tod) zusammen, als Erscheinungen eines und desselben Grundes, nämlich eben der in ihrem Fürsichsein relativ selbständigen und daher in theilweiser Collision mit einander und mit der Norm ihres Gattungstypus funktionirenden Kräfte der Einzelwesen erkennt: desto mehr wird auch jene symbolische Personifikation sich steigern zu einem einheitlichen Prinzip der Gottwidrigkeit, einem „Widergott“, in welchem das religiöse Bewußtsein die Erfahrungssumme der in der Wechselwirkung der Einzelwesen unvermeidlichen Lebenshemmungen oder negativen Kraftwirkungen ebenso zu einer vorgestellten Einheit zusammenfaßt, wie es in Gott die reale Einheit, Quelle und Zweckursache der als Lebensförderungen zur Erfahrung kommenden positiven Kraftwirkungen findet. Daher erklärt sich's sehr natürlich, daß im Christenthum mit dem Bewußtsein der höchsten erlösenden und versöhnenden Offenbarung Gottes auch die Vorstellung des „Fürsten dieser Welt“ als des Repräsentanten aller natürlichen Gebundenheit und endlichen Zwiespältigkeit unseres Daseins sich auf's höchste steigerte. — Eben dies wird aber auch die Bedeutung dieser Vorstellung in der Symbolik des Kultus bleiben: sie versinnbildlicht die ideewidrige Wirklichkeit im Gegensatz zum religiösen Ideal, jenen natürlichen Zustand des Unheils, der durch Gott überwunden und

in Heil verwandelt werden soll, also den empirischen Ausgangspunkt, das principium a quo des Erlösungsaktes der religiösen Erhebung, wie die Engel oder Heiligen den idealen Zielpunkt derselben, das principium ad quod vertreten.

Drittes Hauptstück.

Der Schöpfungsglaube.

Zum unbefangenen Verständniß der verschiedenen Ansichten, die über diese Frage zu allen Zeiten im Glauben der Völker wie der Einzelnen einander entgegenstanden, wird vor Allem zweckdienlich sein, daß wir uns die verschiedenartigen Motive klar machen, welche, bald einzeln, bald zusammenwirkend, auf die Gestaltung der menschlichen Ansichten über den Weltursprung maßgebenden Einfluß übten. Nennen wir den einen Hauptfactor kurzweg das religiöse Gemüthspostulat, den andern das theoretische Wissensinteresse: so sind damit wenigstens die Hauptgesichtspunkte markirt, unter welchen die geschichtlichen Erscheinungen auf diesem Glaubensgebiet zu verstehen und zu würdigen sein werden, wobei zum Voraus zu bemerken ist, daß die mannigfachen speciellen Nüancirungen namentlich aus den verschiedenartigen Combinationen beider Motive resultiren.

Daß die, wie auch näher vorgestellte, Gottheit die beherrschende Macht über die Welt unserer Erfahrung sei, ist dem religiösen Gemüth die selbstverständliche, weil den Grundinhalt seines Gottesbewußtseins bildende Glaubenswahrheit. Die Macht Gottes über die Welt ist aber dem Glauben nur dann völlig gesichert, wenn Gott auch schon der Urheber der Welt ist; daher fordert der Glaube, daß die Welt, über welche Gott die Macht haben soll, auch schon in ihrer Entstehung von seiner Ursächlichkeit irgendwie abhängig sei. Der Schöpfungsglaube ist insofern zunächst nur das Postulat oder die durch das praktische Gemüthsbedürfniß geforderte Annahme, wodurch

der religiöse Mensch sich der Möglichkeit und Wirklichkeit seiner Befreiung von der Welt durch Gott vergewissert. Aber dieses Postulat ist an und für sich noch ganz unbestimmt und läßt im Einzelnen sehr verschiedene Fassungen zu. Schon die „Welt", um die es sich für das religiöse Gemüth handelt, ist zunächst nur die seiner unmittelbaren praktischen Erfahrung, die ihn umgebende Natur- und Menschenwelt, also bei engstem Gesichtskreise das eigene Land und Volk, wogegen der Begriff des allumfassenden Weltganzen dem ursprünglichen religiösen Bewußtsein mehr oder weniger ferne liegt; weßhalb der naive Schöpfungsglaube vieler Naturvölker sich ausschließlich auf ihre heimathliche Welt, ihr Land und Volk, nicht auf die Welt überhaupt erstreckt. Aber auch bei höheren Religionen verräth sich noch das lokal beschränkte Interesse des religiösen Schöpfungsglaubens in der Art, wie die Erde entweder mit der Welt rundweg identificirt oder doch in das Centrum des Weltalls gestellt wird, welche geocentrische Betrachtungsweise das religiöse Bewußtsein auch dann noch schwer fahren läßt, wenn die wissenschaftliche Theorie längst darüber hinausgeschritten ist. Ferner kann die Abhängigkeit dieser Welt von der Gottheit dem naiven religiösen Bewußtsein schon damit gesichert erscheinen, daß nur die Form derselben, wie sie jetzt besteht, von göttlicher Ursächlichkeit herrührt, wogegen der zu bildende Stoff als nicht geworden vorausgesetzt wird. Daß diese abgeschwächte, auf die formale Weltbildung beschränkte Schöpfungstheorie die weitaus häufigere ist, begreift sich sehr leicht aus der naheliegenden Analogie des menschlichen Machens, das ja immer Bilden eines gegebenen Stoffes ist. Endlich ist wohl zu beachten, daß das religiöse Postulat der Abhängigkeit der Welt in ihrer Entstehung von göttlicher Ursächlichkeit gar nichts über das Wie? dieser Entstehung enthält, hierin also noch völlig freier Spielraum, sei es für dichterische Bilder, sei es für kosmologische Philosopheme gelassen war.

Die Frage nach dem Ursprunge der Welt ist aber keineswegs eine ausschließliche Glaubensangelegenheit des religiösen Gemüths; sie ist auch eine Frage des theoretischen Wissensinteresses, und ist dieß ohne allen Zweifel schon von Anfang gewesen, sobald das menschliche Denken im Causalitätsdrang vom Einzelnen zum Ganzen aufstieg. Wenn der Mensch sieht, wie alles Irdische seinen Grund hat, auf dem es beruht (wobei das physische Getragensein des Einen durch

Anderes ihm die nächste Anschauung des kausalen Bedingtseins ist), so kommt er natürlich dazu, zu fragen, auf welchem Grund die Erde selbst ruhe; und die Antwort der Irokesen, die Erde ruhe auf dem Rücken einer großen Schildkröte, zeigt nur, wie schnell und leicht der Causalitätstrieb des kindlichen Denkens sich bei einem zufälligen und grundlosen Ende beruhigt, was wir bei den Kindern täglich ebenso wahrnehmen können. Wenn ferner der Mensch rings um sich her überall ein Entstehen des Einen aus Anderem und Uebergehen des Einen in Anderes wahrnimmt, so ist sehr natürlich, daß er von dieser durchgängigen Erfahrung im Besonderen auch einen Schluß zieht auf das Ganze seiner Erfahrungswelt, daß er also auch von der Erde unter sich und dem Himmel über sich das Entstandensein voraussetzt und nun gern wissen möchte, wie, woraus, wodurch das Ganze so geworden sei, wie er es jetzt wahrnimmt? Auf diese Frage des Verstandes hat nun zwar wohl das religiöse Gemüth die Antwort fix und fertig bereit: Gott hat die Welt gemacht; allein übersehen wir nicht, daß mit dieser Antwort das eigentliche Wissensinteresse des Verstandes mehr nur niedergeschlagen als wirklich befriedigt ist; denn sie enthält ja über das eigentliche Wie? des Hergangs, über die Mittel und Handlungen und den Fortschritt vom Einen zum Andern, worin allein uns ein Werden anschaulich erkennbar wird, ganz und gar nichts. Diese Lücke müßte also jedenfalls aus der Analogie menschlicher Vorgänge irgendwie ergänzt werden, um das Wissensinteresse auch nur einigermaßen zu befriedigen. Aber ist denn überhaupt die Analogie eines menschlichen Machens von Kunstwerken für den Verstand rein als solchen (von Gemüthspostulaten jetzt ganz abgesehen) die einzige oder die natürlichste Weise, die Entstehung der Welt sich begreiflich zu machen? Oder liegt ihm nicht mindestens ebenso nahe wo nicht näher noch die Analogie von Naturprodukten, deren Werden ein Entstehen von Innen heraus, eine Entwicklung von Keimen, ein Wachsen durch eigenen Trieb und nach eigener Bildungsnorm ist? Wenn der Verstand das Werden innerhalb der Natur als Scheidung und Mischung von Stoffen oder als Entfaltung und Wachsthum von Keimen erkennt, so ist es nur eine ganz einfache und logisch korrekte Erweiterung der besonderen Erfahrung auf das Ganze, wenn er auch das Werden der Natur selbst als einen solchen natürlichen Entwicklungs-Prozeß denkt. Wir werden es sonach ganz begreiflich

finden, wenn überall da, wo das theoretische Wissensinteresse über das religiöse Gemüthspostulat überwiegt, kosmogonische Theorien die Stelle des Schöpfungsglaubens vertreten.

Indeß können ja natürlich beide Interessen, das theoretische und religiöse, nicht zusammenhangslos neben einander herlaufen. Wir werden also zum voraus erwarten dürfen, daß sich meistens irgend welche Verbindung und Vermittlung zwischen Kosmogonie und Schöpfung zeigen wird. Am einfachsten geschieht dies da, wo die schöpferische göttliche Thätigkeit in die Begründung, Ermöglichung und Herbeiführung des kosmogonischen Prozesses gesetzt wird. Noch näher aber liegt es der Naturreligion, welche das Wesen und Leben der Götter noch fast im Leben der Natur aufgehen läßt, auch ihre Betheiligung am kosmogonischen Prozeß mehr als eine passive denn als aktive vorzustellen: die Entstehung des Ganzen der Natur zugleich Entstehung der Naturgötter, die Kosmogonie zugleich Theogonie. Auch hierbei pflegt immer noch das Interesse des Schöpfungsglaubens insoweit wenigstens gewahrt zu werden, als die Götter, obgleich selbst geworden, doch an Rang und Macht das Uebrige weit überragen und an dessen Bildung auch noch selbstthätigen Antheil haben. — Ueberhaupt muß man nicht meinen, daß die verschiedenen Theorien, die wir hier begrifflich unterschieden haben, auch in der Religionsgeschichte streng gesondert und auf die einzelnen Religionen ausschließlich vertheilt wären; gerade in den Naturreligionen laufen sie in bunter Mischung durch einander, wie folgende Beispiele zeigen mögen.

Bei den Polynesiern finden sich neben einander verschiedene Sagen, die ohne Zweifel auf verschiedene Schichten der mythologischen Entwicklung hinweisen*). Nach der einen dieser Sagen hat Tangaloa, der ursprünglich höchste Gott des Himmels, mit seinem Weibe Papa (Erde) alle Götter erzeugt, von welchen dann Mond und Sterne, Meer und Winde und zuletzt die Menschen abstammten. Nach anderer Sage lebte der Gott anfangs in einer Muschel oder einem Ei verschlossen; indem er dasselbe sprengte, wurden aus beiden Schalen Himmel und Erde, und aus dem Schweiße, den er bei diesem Schaffen vergoß, entstand das Meer. Oder wieder anders: Anfangs lebten nur die Götter im Himmel, unter ihnen war das Meer, aber kein

*) Vgl. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI, 233 ff.

Land; da warf Tangaloa ein Stück Erde vom Himmel herab, das zur Insel Tonga wurde und sich immer mehr vergrößerte, oder auch fischte er die Erde aus der Tiefe des Meeres an einer Angelschnur herauf, aber als sie eben halb oben war, zerriß die Schnur, so daß nur einzelne Spitzen — eben die polynesischen Inseln — aus dem Meer hervorsehen. Um dann das so geschaffene Land zu bevölkern, schickte er aus dem Göttersitz seine zwei Söhne mit ihren Weibern hin. Von diesen beiden Söhnen war der jüngere klug, geschickt und fleißig und machte viele nützliche Sachen, der ältere war faul und brachte es zu nichts, beneidete daher und tödtete zuletzt seinen jüngeren Bruder. Da kam Tangaloa und führte die Kinder des Erschlagenen gen Osten in ein großes Land und gab ihnen, weil ihr Herz rein und gut war, auch eine helle Haut und viele Künste; dem Mörder aber sagte er: du sollst schwarz sein, weil dein Herz böse ist, und elend sollst du sein, wenig besitzen und keinen Handel treiben; dein Bruder aber soll zu dir kommen können, wann es ihm beliebt. Noch eine andere Wendung der Sage, und wohl die späteste, findet sich bei den Maoris: Himmel und Erde lagen tausende von Zeiten so fest auf einander, daß Alles in Finsterniß begraben blieb; da beschlossen ihre Kinder, sie zu trennen, was der Gott der Wälder durch sein Anstemmen gegen die Erde und Strecken gegen den Himmel bewirkte. Nun ward es helle und die Kinder Himmels und der Erde kamen zu Tage. Aber der Windgott zürnte seinen Brüdern und begann wilden Kampf mit ihnen; die andern alle beugten sich ihm, nur der jüngste, der Mensch, blieb aufrecht und ward Herr über seine Brüder (die Naturkräfte). Aber Himmel und Erde weinen in Nebel und Thau noch immer Thränen über ihre Trennung. — Man sieht, wie in diesen verschiedenen Wendungen der Sage innerhalb eines und desselben volksthümlichen Kreises die kosmogonische und theogonische und demiurgische*) Form durcheinanderlaufen.

Besonders lebhaft hat sich der sinnige Geist der Inder mit der Frage nach dem Woher der Welt beschäftigt, aber die Antworten fielen sehr mannigfach und nirgends befriedigend aus. In der altvedischen Naturreligion sind Himmel und Erde selber noch das höchste Götterpaar, welches die anderen Götter und Wesen aus sich

*) So nennen wir die Theorie einer göttlichen Weltbildung aus vorhandenem Stoff nach Analogie menschlicher Kunstthätigkeit.

erzeugte. Als man dann zwischen der Gottheit und dem Naturelement bestimmter zu unterscheiden begann, suchte man den Grund des Alls theils in der weltbildenden Thätigkeit einzelner, abwechselnd an die Spitze gestellter Götter, besonders des Pragapati, der mehrfach in einer an Monotheismus anstreifenden Weise als Weltturheber und Herr aller Geschöpfe gepriesen wird, nur daß er eben doch selber auch als ein aus goldenem Ei gewordener Gott einen Grund seines Seins noch über sich hat; theils dachte man die Entstehung der Welt als einen sinnlichen Emanationsprozeß, indem die Elemente in bestimmter Stufenfolge aus Brahma als dem Weltkeim ausgehen und wieder in ihn zurückfließen, sodaß also an die Stelle einer einmaligen Weltenstehung ein immer fortgehender Kreislauf des Hervor- und Zurückgehens, des Werdens und Vergehens tritt. Die fortgeschrittene Vedanta-Spekulation erklärte endlich beides, die Weltbildung durch einen persönlichen Gott oder Herrn und die emanatistische Theorie vom Kreislauf der Wesen, für eine nur exoterische, auf dem Standpunkt des Nichtwissens geltende Meinung, während das esoterische Wissen zu der Einsicht komme, daß die Welt überhaupt gar nicht wirklich existire, sondern bloß ein von Brahma hervorgezaubertes Blendwerk sei, welches nur der im Trug der Sinne befangenen Seele als seiend erscheine. Damit war freilich die Frage nach der Weltentstehung beseitigt, aber an ihre Stelle trat die nach der Entstehung des Scheins der Welt, welche mit der Berufung auf den Zauber der Maja nicht gelöst war. Da aus der einfachen Einheit Brahmas die Vielheit der Welterscheinungen in keiner Weise zu erklären war, ging die Sankhya-Philosophie von der ursprünglichen Vielheit der Seelen aus und stellte ihnen als ebenso ursprüngliches Prinzip die Materie zur Seite; aus der Verstrickung der selbst völlig einfachen und unveränderlichen Seelen in die veränderliche Materie entsteht auch hier wieder der Trug der Sinne, welcher die Seele an eine Sinnenwelt fesselt, die sie für ihre Welt hält, während sie doch nichts mir ihr gemein hat. Gemeinsam ist dieser Theorie mit der Vedantalehre der abstrakte, ungeistige Substanzbegriff; denn wie dort die Allseele oder Brahma, so sollen hier die Einzelseelen das starre, that- und bewegungslose einfach Eine sein, welches das Werden als Schein von sich ausschließt. Es war hiergegen ein natürlicher Rückschlag, daß der Buddhismus dem be-

wegungslosen Sein das ruhelose Werden entgegenstellte und mit Beseitigung des Substanzbegriffs im Gesetz des Werdens, in der Kette der Causalität, in der Ordnung der Vergeltung die allein beharrliche und unbedingte Macht der Welt sah, alle Fragen hingegen nach Anfang und Ursprung dieses Kreislaufes des Lebens ablehnte.

Auch bei den Griechen ist die philosophische Kosmologie aus der mythologischen erwachsen. Der Grundgedanke der letztern ist wesentlich schon derselbe wie der der erstern: „Daß die Welt nicht auf einmal geworden, sondern aus dunklen und elementaren Anfängen durch organische Entwicklung bis zu dieser letzten Gestalt des schönen vollendeten Kosmos gediehen ist, und zwar in mehrfachen Absätzen und Steigerungen, deren endliche Spitze und Vollendung eben Zeus und die von ihm regierte Welt der Götter und der Natur ist; also das Vollkommene war nicht das Erste, sondern das Letzte, woraus sich von selbst die Götterkämpfe erklären, denn alles Vollkommene ist der natürliche Untergang des weniger Vollkommenen" (Preller). Unter den mehrfachen Formen der griechischen Kosmogonie ist die hesiodische die bekannteste und war wohl immer die geläufigste. Nach ihr ist der Ursprung aller Dinge das Chaos und der Eros. Das Chaos theilte sich in den Tartaros und die Erde, die Erde brachte aus sich hervor den Himmel und das Meer. Dies ist noch als reine Kosmogonie der Theogonie vorausgesetzt; jetzt erst mit der Wirksamkeit des Eros in den Urwesen geht jene über in diese. Der Himmel (Uranos), vom Liebestrieb ergriffen, befruchtet die Erde (Gäa), und aus ihnen entsteht das Geschlecht der Titanen, Kyklopen und Hekatoncheiren (Riesen und Unholde). Uranos wird aber von einem seiner Söhne, dem Titanen Kronos, entmannt und seiner Herrschaft entsetzt, worauf unter Kronos' Herrschaft die Welt ihre goldene Zeit hat. Aber der alternde Kronos, der seine Kinder wieder verschlingt, wird vom jüngsten derselben, Zeus, mit Hülfe der Kyklopen überwältigt und damit geht die Weltherrschaft über auf die Kroniden, an deren Spitze Zeus steht; die Titanen werden in den Tartaros geworfen und Himmel, Meer und Unterwelt unter die Brüder Zeus, Poseidon und Aidoneus getheilt, während die Erde der gemeinsame Schauplatz ihrer Wirksamkeit bleibt. Mit dem Titanenkampf, der in dem Gigantenkampf noch ein Nachspiel bekommt, sieht der Grieche die rohen Elementarkräfte der Natur unter

der Gottheit ordnendem Walten gebändigt. — Auch das Menschengeschlecht ist nach der griechischen Sage aus der Erde entsprossen und zwar aus dem heimischen, griechischen Boden, wobei die Vorstellungen im Einzelnen schwanken, ob die ersten Menschen aus Bäumen oder aus Steinen oder aus dem Wasser hervorgegangen seien. Am verbreitetsten war die Unterscheidung eines doppelten Geschlechts: das erste (pelasgische) sei durch eine große Fluth vernichtet worden bis auf das eine Paar Deukalion und Pyrrha, die sich auf den Gipfel des Parnaß retteten; aus den Steinen, die sie hinter sich warfen, sei dann das zweite (hellenische) Geschlecht erwachsen. Offenbar sind hier Lokalsagen von Naturkatastrophen mit genealogischen Traditionen über die Stammväter in freier Weise, die auf historische Geltung keinen Anspruch hat, verschmolzen. Im Allgemeinen gilt von allen diesen Mythen: „Ihr Gedankengehalt ist gering, was darin über die nächsten Wahrnehmungen hinausgeht, beruht nicht auf der Reflexion über die natürlichen Ursachen der Dinge, sondern auf einer Thätigkeit der Phantasie, hinter der wir auch da, wo sie wirklich Sinnreiches hervorbringt, nicht zu viel suchen dürfen. Eben sowenig ist in der Verknüpfung dieser Mythen, die wohl vorzugsweise das Werk des Dichters ist, ein leitender Gedanke von tieferer Bedeutung zu entdecken" (Zeller). Der allgemeine Gedanke dieser Sagen, die Entwicklung der Welt aus einem anfänglichen Chaos, fand in der jonischen Naturphilosophie mannigfache Ausführung. Unter den verschiedenen Theorien derselben sind die des Empedokles und Demokrit als Vorläufer moderner Hypothesen von einigem Interesse. Empedokles dachte sich die Weltbildung als eine periodische, durch Haß und Liebe bewirkte Scheidung und Mischung der Elemente; aus der Erde gingen, von unterirdischem Feuer emporgeworfen, die Organismen hervor, zuerst als unförmliche Klumpen, die sich erst später gliederten und zwar anfangs in abenteuerlichen Gestalten, die bei mangelnder Lebensfähigkeit bald wieder untergingen, bis dann zuletzt im mannigfaltigen Spiel des Zufalls es sich glücklich fügte, daß auch harmonische und lebensfähige Gestalten entstanden; — eine antike Selektionstheorie. — Demokrit ist der Begründer der mechanischen Atomistik; er hielt für die Grundbestandtheile der Welt die Atome d. h. einfache, untheilbare, ungewordene und unveränderliche Urkörper, die der Substanz nach einander gleich, aber der Form,

Quantität und Schwere nach verschieden, durch den leeren Raum von einander geschieden, mit ungleicher Geschwindigkeit sich bewegen, daher zusammenstoßen und sich zu größeren und kleineren Massen ballen, woraus die Körperwelt entsteht; auch die Seelen der aus dem Erdschlamm hervorgegangenen Thiere und Menschen sind nach Demokrit ein körperlicher Stoff, der aus den feinsten Atomen oder Feuertheilen besteht; — der älteste konsequent durchgeführte Materialismus. Das Ungenügende dieses antiken Positivismus, seine Unfähigkeit, die Einheit und Ordnung der Welt zu erklären, hat sich schon frühe den tieferen Denkern aufgedrängt. Die eleatischen Philosophen versuchten daher die Welterklärung vom entgegengesetzten Ende aus: statt des Vielen und des Zufalls machten sie das Eine, welches zugleich Urstoff und Urvernunft sei, zum Prinzip der Welt. Dabei hatten sie aber doch im Grund denselben starren leblosen Substanzbegriff, wie ihre atomistischen Gegner; dasselbe einfache und unveränderliche Sein, wie diese es von ihren Atomen aussagten, schrieb auch Parmenides seinem All-Einen zu. Natürlich vermochte er aus diesem leeren abstrakten Sein die wirkliche Welt ebensowenig zu erklären, wie dieß die Vedanta-Philosophie konnte aus Brahma; wie diese daher die Welt des Vielen und Werdenden für einen auf dem Nichtwissen beruhenden Schein erklärte, so that genau dasselbe auch Parmenides. Wie ferner in Indien dem brahmanischen Einen Sein das buddhistische Gesetz des substanzlosen Werdens gegenübertrat, ebenso setzte Heraklit dem eleatischen alleinigen Sein entgegen das allgemeine Werden oder den steten Kreislauf des Entstehens und Vergehens der Erscheinungen nach dem beharrlichen Gesetz der Weltvernunft, die er übrigens auch zugleich für einen feuerartigen Stoff hielt. Um endlich die Parallele vollständig zu machen, so fehlt auch der in Indien durch Pragapati und Isvara vertretene demiurgische Schöpfungsbegriff in der griechischen Philosophie nicht. Es war zuerst Anaxagoras, welcher die Welt aus chaotischem Urstoff durch den ordnenden göttlichen Geist gebildet sein ließ, welchen letzteren er freilich auch wieder als stoffartige Naturkraft dachte, welche in den Mechanismus der übrigen Kräfte in ganz äußerlicher Weise zur Ausfüllung der Lücken der mechanischen Erklärung eingreifen sollte. Plato ließ die Welt durch die Weltseele gebildet werden, welche er als ein Mittleres zwischen der reinen

Idee und der Materie dachte, und welcher er eine zwischen beiden Gegensätzen vermittelnde Thätigkeit freilich in so mythischer Weise zuschrieb, daß seine eigentliche Meinung schwer zu erkennen ist. Auch Aristoteles fand zwar zur Erklärung der Bewegung und Zweckmäßigkeit der Welt die Voraussetzung eines Gottes als erster bewegender und Zweckursache nothwendig, aber da er denselben nur als reines Denken faßte und aus der stofflichen Welt hinaussetzte, so vermochte er keinen klaren Begriff von einer schöpferischen Thätigkeit Gottes zu gewinnen; wenn er von Gott den ersten Anstoß zur Kreisbewegung der Welt ausgehen läßt oder in ihm als der selbst unbewegten Zweckursache den Reiz zur Entwicklung der Materie sucht, so sind dieses beides unklare mythisirende Vorstellungen;es hängt damit zusammen, daß nach ihm auch innerhalb der Natur das teleologische Prinzip nicht das allbeherrschende ist, sondern an der blinden Nothwendigkeit der Materie seine unüberwundene Schranke noch findet. Darüber ist auch die stoische Kosmologie um so weniger hinausgekommen, als in dem früheren stoischen Pantheismus Gott und die Materie identificirt und die Weltbildung wieder ähnlich wie bei Empedokles und Heraklit als stofflicher Ausfluß der Elemente aus dem Urwesen vorgestellt wurde; eine grobsinnliche emanatistische Vorstellungsweise, über welche die spätstoische Vergeistigung des Gottes- und Vorsehungsbegriffs (vgl. S. 116) doch nur zum Theil hinausgeführt hat.

Der reinste Schöpfungsbegriff innerhalb des indogermanischen Gebiets findet sich bei den Persern; zwar zunächst bleibt auch hier der Dualismus noch bestehen, aber bei der eigenthümlich religiösen Wendung, die derselbe hier nimmt, kann wenigstens schon seine künftige Ueberwindung zum Gegenstand der Hoffnung und zur Aufgabe sittlichen Strebens werden. Nach dem Zendavesta hat Ahuramazda die Welt geschaffen durch sein „vortreffliches Wort", den Ausdruck seines vernünftigen Willens. „Ich rufe an — heißt es im Anfang der persischen Religionsurkunde Jazna — und preise den Schöpfer Ahuramazda, leuchtend strahlend, sehr groß und sehr gut, sehr vollkommen und sehr thatkräftig, sehr einsichtsvoll und sehr schön, hervorragend in Reinheit, der die gute Wissenschaft besitzt, Quelle der Lust, ihn, der uns geschaffen hat, der uns gebildet hat, den Vollendetsten der vernunftvollen Wesen". Näher wird die Schöpfung in

der persischen Dogmatik so dargestellt. Von Anfang standen sich das Reich Ahura's und das Ahriman's als „ungeschaffenes Licht" und „ungeschaffene Finsterniß" schlechthin getrennt, unvermischt und ohne Berührung oder Kampf gegenüber. Dieser Zustand der reinen Scheidung beider Reiche in der intelligiblen Welt dauerte 3000 Jahre. Aber da Ahura die Unvermeidlichkeit des Zusammenstoßes und Kampfes voraus sah, so schuf er die körperliche Welt gleichsam als Bollwerk, das in der Mitte zwischen beiden Reichen liegt. Und zwar geschah diese Schöpfung der körperlichen Welt in dem abgeschlossenen Zeitraum eines Sonnenjahres von 365 Tagen und und in 6 Abschnitten: Zuerst wurde durch das Wort Ahura's der Himmel und die Himmelslichter geschaffen, dann das Wasser, darauf die feste Erde, weiter auf ihr die Pflanzen, die Thiere, zuletzt der Mensch. Zu den Eigenthümlichkeiten der persischen Schöpfungssage gehört es, daß jede Classe von Geschöpfen aus und nach einem himmlischen Urbild geformt wird, welches Urbild aber selber auch als individuelle Existenz vorgestellt wird und das irdische Haupt seiner Nachbilder werden kann. Das erste Menschenpaar Maschia und Maschiana ließ Ahura aus einem Zwillingsbaum so hervorgehen, daß aus ihm zunächst die Leiber von Mann und Weib sich entwickelten, welchen dann Ahura die vorausgeschaffenen Seelen einpflanzte. — Daß die Schöpfung Ahura's von Anfang durch Ahriman verdorben wurde, der unter die guten Früchte das Unkraut, unter die nützlichen Thiere die schädlichen mischte, zum Feuer den Rauch, zu allem Wohlthätigen die schlimme Kehrseite schuf, daß aber darum doch die überwiegende Macht auf Ahura's Seite ist und der durch die Weltgeschichte hindurchgehende Kampf zwischen ihm und Ahriman mit der Besiegung des letztern endet, haben wir schon oben gesehen.

Ueber die chaldäische Schöpfungssage hat die Entzifferung der Keilinschriften neuerdings etwas mehr Licht verbreitet. Nach Schrader's Uebersetzung des assyrischen Originaltexts (Keilinschriften und A. T., S. 2—18) lautet die chaldäische Sage also: „Als droben der Himmel noch nicht verkündete, drunten das Land noch nicht nannte einen Namen — der Abgrund nämlich war ihr erster Erzeuger, die wogende See die Gebärerin ihres Alls —, da umarmten sich deren Wasser und vereinigten sich; das Dunkel aber war noch nicht hinweggenommen, ein Sproß noch nicht aufgeschossen. Als

von den Göttern noch keiner emporgekommen war, sie einen Namen noch nicht nannten, das Geschick noch nicht bestimmten, da wurden die großen Götter geschaffen, die Götter Lachmu und Lachamu gingen hervor und wuchsen empor auch; die Götter Sar und Ki-Sar wurden geschaffen. Es dehnten sich aus die Tage . . Er richtete herrlich her die Wohnungen der großen Götter, die Sterne ließ er hervortreten. Er ordnete das Jahr an, setzte Dekaden für dasselbe fest, die 12 Monate ließ er zu je drei Sternen hervortreten . . Den Mond ließ er erglänzen, die Nacht beherrschte der . . Als die Götter in ihrer Versammlung schufen, da stellten sie herrlich her starke Bäume, ließen emporkommen lebende Wesen, Gethier des Feldes, große Thiere des Feldes und Gewürm . . Sie machten es herrlich". Der Sinn dieser aus einzelnen Fragmenten zusammengestellten Erzählung ist immerhin in der Hauptsache deutlich genug: Anfangs war Himmel und Erde noch nicht in gesonderter Existenz, es gab nur die Tiefe und das chaotische Wasser, über welchem Finsterniß lagerte; aus diesem wurde, durch geschlechtliche Verbindung der Wasser, das All erzeugt und geboren. Und zwar entsprangen (doch wohl aus dem Chaos, wie der Zusammenhang ergiebt) zuerst die großen Götter, die, als sie herangewachsen waren, das Heer des Himmels und der Erde (Sar und Ki-Sar) schufen, indem sie (bald mit einander, bald der oberste Gott Bel) zuerst den Gestirnen ihre Stellen und Funktionen am Himmel zuwiesen und dann die Vegetation und die Lebewesen der Erde schufen, und zwar Alles herrlich.

Vergleichen wir nun hiermit den biblischen Schöpfungsbericht, wie er 1. Mose 1 gegeben ist, so fällt ebensosehr seine Verwandtschaft wie seine Verschiedenheit in die Augen: „Am Anfang, da Gott schuf den Himmel und die Erde — die Erde aber war Wüste und Oede und Finsterniß über der Urfluth und der Geist Gottes schwebend über dem Wasser — da sprach Gott: es werde Licht" u. s. w. Auch hier also ist, ganz wie dort, ein chaotischer Urzustand vorausgesetzt, Wasser und Finsterniß seine einzigen Merkmale; aber während die chaldäische Sage in die Wasser des Chaos selber das lebenzeugende Prinzip versetzt, aus welchem die Götter zuerst hervorgehen, die dann weiterhin die ordnende Gestaltung des Chaos vollziehen, so läßt die biblische Erzählung schon von Anfang den Geist

Gottes über dem Wasser schweben und durch sein Befehlswort die erste Scheidung bewirkt werden: das schaffende Prinzip sind also hier nicht die zeugenden Kräfte des Chaos, sondern der Lebenshauch (Geist) und die Willensbestimmung (Wort) Gottes, der seinerseits nicht erst werden und wachsen muß, um schaffen zu können, wie die chaldäischen Götter, sondern der die in sichselber uranfänglich vollendete geistige Macht über den chaotischen Stoff und damit die freie, denkendwollende Ursache der Weltbildung ist. Darin liegt der wesentliche Unterschied dieser monotheistischen Schöpfungslehre von der der semitischen Naturreligion, ein Unterschied, der um so bedeutsamer ist, je weniger sich verkennen läßt, daß die chaldäische Sage dem Erzähler der Bibel vorgelegen und mehrfache Anknüpfungspunkte geboten hat, was in Abrede zu stellen eine sichselber verstehende Theologie nicht das geringste Interesse haben kann. — Uebrigens schreitet weiterhin die Erzählung 1. Mos. 1 vom chaotischen Urzustand aus durch das Sechstagewerk einer Woche methodisch fort; sie beginnt mit den drei Scheidungsakten zwischen Licht und Dunkel, Oben und Unten, Naß und Trocken, wodurch die allgemeinen Grundlagen für die Sonderexistenzen gewonnen sind. Dann geht sie in der zweiten Wochenhälfte zur Bildung der letztern über: erst wird der Himmelsraum belebt mit den besondern (und vielleicht als lebendige Zeitbeherrscher gedachten) Lichtwesen, dann Luft und Wasser mit ihrem Gethier, endlich die Erde mit ihren Bewohnern, unter welchen das Menschenpaar als das vornehmste den Schluß bildet. Der Abschluß durch den Ruhetag giebt endlich der Sabbath-Institution ihr göttliches Urbild. Hier ist Alles wohlbedacht, im Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen und wieder vom Niederen zum Höheren eine systematische, zweckmäßige Stufenfolge, ein einheitlicher Plan; wozu ganz stimmt, daß bei jedem Schöpfungsakt hinzugefügt ist, sein Erfolg habe der Absicht des Schöpfers sofort völlig entsprochen, sei „gut" gewesen. Ob dem Erzähler bei dieser systematischen Anordnung vielleicht außer der chaldäischen auch die persische Schöpfungstheorie als Modell vorschweben mochte, welche ebenfalls vom Gegensatz des Lichts und der Finsterniß ausgeht, dann durch den sondernden Geist Gottes die unteren Wasser von den oberen und das Festland vom Meer geschieden werden läßt, welche ferner ebenfalls in sechs Abschnitte (aber

nicht Tage) das ganze Schöpfungswerk theilt und mit der Erschaffung des ersten Menschenpaares den Schluß macht: dieß mag wenigstens als Frage hingestellt sein; möglich ist ja allerdings auch ein aus der Gleichartigkeit der Motive erklärbares zufälliges Zusammentreffen.

Außer dem Schöpfungsbericht von 1. Mos. 1 hat nun aber die Bibel noch einen andern in 1. Mos. 2, 4—25, welcher von jenem so weit abliegt, daß die Verschiedenheit des Ursprungs und des Weltbildes beider auf den ersten Blick einleuchtet. Nicht um die Bildung des Weltganzen handelt es sich hier, sondern der Blick beschränkt sich auf die Herstellung der irdischen Wohnstätte und Umgebung des Menschen; dabei ist der Gang ein ganz anderer: was dort das Letzte war, macht hier den Anfang: die Bildung des Menschen und zwar zunächst nur des Mannes, an das Weib ist noch nicht gedacht; dann wird die Pflanzenwelt zum Zweck der menschlichen Nahrung geschaffen, während sie 1, 11 f. als das natürliche Zubehör zur Erdoberfläche ohne direkte Zweckbeziehung auf die menschliche Nahrung entsteht. Darauf findet Gott, daß der Mensch mit der bloßen Pflanzen-Umgebung noch nicht genügend für seine Erhaltung ausgerüstet sei, und schafft ihm zur Hülfe die Thiere. Endlich, als auch damit seinem Mangel noch nicht genügend abgeholfen ist, wird ihm das Weib zur Gehülfin geschaffen. Hierbei ist offenbar keine Rede von einheitlichem Plan und systematischem Fortschritt; nur von Fall zu Fall wird das Nothwendige geschaffen, wobei allemal noch ein Mangel sich herausstellt, der zu weiterem Schaffen drängt. Verräth sich schon hierin eine viel naivere Anschauungsweise als in der methodisch fortschreitenden Weltkonstruktion der ersten Erzählung, so kommt noch hinzu, daß auch die Art des göttlichen Schaffens hier in einer Weise als menschenartige Arbeit vorgestellt wird, über welche der Erzähler von 1. Mos. 1 völlig hinaus ist. Während dort Gott Alles durch sein einfaches Wort bewirkt, legt er hier noch selber Hand an: er pflanzt einen Garten, baut den Menschen aus Erdenstaub, haucht ihm seinen Athem in die Nase, nimmt nachher dem Schlafenden eine seiner Rippen und baut daraus das Weib, macht später eigenhändig den Menschen Röcke von Thierfellen u. dgl. Wir kennen diese kindlich unbefangenen Anthropomorphismen als eine Eigenthümlichkeit der älteren

prophetischen Geschichtserzählung, welcher auch der zweite Schöpfungsbericht angehört, der sonach älteren Ursprungs ist als der dem (nachexilischen) Priestergesetzbuch angehörige Bericht des ersten Capitels.

Die alttestamentliche Schöpfungssage blieb auch für die christliche Kirche maßgebend, ohne daß übrigens geistvollere Kirchenlehrer, wie Origenes oder Augustin, sich an den Buchstaben der Erzählung gebunden hätten, über welchen ihnen die herkömmliche allegorische Umdeutung leicht hinweghalf. Wesentliche Abweichungen haben sich nur die häretischen Gnostiker des 2. Jahrhunderts erlaubt, indem sie an die Stelle des biblischen Schöpfungsglaubens theils emanatistische theils dualistische Theorieen setzten, welchen wesentlich dasselbe Motiv zu Grunde liegt, wie den oben besprochenen mythologischen und philosophischen Kosmologieen: in den Prinzipien der Weltentstehung den erklärenden Grund für die erfahrungsmäßige Unvollkommenheit der Welt, für ihre physischen, moralischen und religiösen Uebel zu finden. Die Kirche hatte aber guten Grund, derartige Spekulationen prinzipiell zurückzuweisen, in welchen Physisches und Geistiges, Naturprozesse und religiöse Geistesprozesse in so trüber Mischung zusammengeworfen waren, daß dabei weder das eine noch das andere zu seinem Rechte kam. In der willkürlichen phantastischen Dichtung dieser synkretistischen Mythologie — darauf läuft der ganze Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, dessen spekulativer Werth viel zu sehr überschätzt worden ist, hinaus — blieb das Interesse des denkenden Verstandes ebenso unbefriedigt, wie das des religiösen Gemüths gefährdet war. Freilich kam dann durch den kirchlichen Satz, der sich eben im Kampf mit den Gnostikern immer mehr zum Dogma fixirte, daß die Welt aus nichts durch einen zeitlichen Willensakt Gottes geschaffen worden sei, die religiöse Idee zu einem so einseitig supranaturalistischen Ausdruck, daß das Denken sich dabei doch nie recht beruhigen konnte. Nicht nur der selber halbgnostische Origenes konnte sich mit einem zeitlichen Weltanfang nicht befreunden, sondern nahm statt dessen eine anfangs- und endlose Reihe aufeinanderfolgender Welten an: auch Augustin versuchte den zeitlichen Weltanfang dialektisch umzudeuten („nicht in der Zeit, aber mit der Zeit geschaffen") und ein Thomas war ehrlich genug, zu gestehen, daß die Anfangslosigkeit der Welt das allein der Vernunft entsprechende, das Gegentheil nur um der kirchlichen Autorität willen

zu glauben sei. Und ebensowenig als bei dem zeitlichen Anfang konnten sich tiefere Denker bei der abstrakten Freiheit des Schöpfungsaktes beruhigen. Ein Scotus Erigena sprach es direkt aus, daß für Gott das Wirken gleichewig und gleichwesentlich sei mit seinem Sein, und daß er dem All nicht zeitlich, sondern nur begrifflich als Ursache vorausgehe. Die „Deutsche Theologie", diese tiefsinnige mystisch-spekulative Schrift des spätern Mittelalters, fragt, was denn ein Wille wäre, der nicht wirklich wollte? und zeigt, daß Gott immer auch eine Kreatur haben mußte, damit sein Wille darin sein Werk habe, der sonst in Gott ohne Werk wäre. Und ein Jakob Böhme fügt hinzu, daß ein verborgener Wille, der sich nicht im Objekt seines Schaffens gegenständlich würde, auch gar nicht zur Offenbarung für sich selbst käme, also unbewußt bleiben müßte, denn „wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst sein?" Nach Spinoza macht die herkömmliche Schöpfungstheorie das Wesen Gottes zur Willkür und das Dasein der Welt zu einer Sache des Zufalls. Um dem zu entgehen, wollte auch Leibniz wenigstens eine moralische Nothwendigkeit annehmen, mit welcher Gott die bestmögliche Welt zu schaffen durch sichselbst bestimmt gewesen sei; was bei dem vollkommensten Wesen von metaphysischer Nothwendigkeit sich kaum so unterscheiden läßt, wie Leibniz wollte. Am entschiedensten hat Fichte gegen die herkömmliche Schöpfungslehre protestirt; er nennt sie den Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, das Urprinzip des Judenthums und Heidenthums (?), wodurch der Begriff der Gottheit im Grunde verdorben und mit einer Willkür ausgestattet werde, die dann durch's ganze religiöse System hindurchgehe. In demselben Sinn spricht Hegel sich aus: „Man sagt: Gott hat die Welt geschaffen; so spricht man dies als so eine Bestimmung aus, die sein kann oder auch nicht; es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriffe Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dies Sichoffenbaren, er erschafft nicht einmal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer. Dies ewige Sichoffenbaren, dieser Aktus, dies ist sein Begriff. Es gehört zu seinem Sein, Wesen, Schöpfer zu sein, insofern er dieses nicht ist, wird er mangelhaft aufgefaßt." Auch Schleiermacher hat einen Gott außer und vor der Welt für ein leeres Phantasma erklärt; nach der „Dialektik" sind Gott und

Welt nicht ohne einander zu denken, da es zwei Formeln seien für dasselbe Sein, nach seiner Einheit und nach seiner Vielheit gedacht; demgemäß betrachtet er auch in der „Glaubenslehre" die schöpferische Thätigkeit als eins mit der erhaltenden und beide als eins mit der Totalität der Naturursächlichkeit.

Noch häufiger und schärfer aber, als die Philosophie, ist die neuere Naturwissenschaft mit der kirchlichen Schöpfungslehre in Collision gerathen. Einzelne Vorspiele der modernen Kämpfe finden sich schon im 16. Jahrhundert. Nicht bloß die römische Inquisition hat einen Galilei für seine Behauptung, daß die Erde sich bewege, im Kerker büßen lassen: auch die protestantischen Theologen, ein Melanchthon voran, hielten die Entdeckung des Kopernikus für eine gottlose Neuerung, die zu unterdrücken die Obrigkeit sich angelegen sein lassen sollte. Wenn man das vom heutigen Standpunkt aus tadelnswerth finden mag, so wird man doch auch so billig sein müssen, zuzugeben, daß dem Gefühl jener Theologen von der weiten Kluft, welche den kirchlichen Glauben vom kopernikanischen Weltsystem trenne, allerdings etwas Richtiges zu Grunde liegt. Nicht bloß mit der biblischen Schöpfungsgeschichte, die ja durchaus geocentrisch ist, steht die Entdeckung von der Bewegung der Erde um die Sonne im offenbaren Zwiespalt. Der Gegensatz reicht noch weiter, er trifft auch die ganze dogmatische Anschauungsweise, welche ja auf dem Boden der antiken geocentrischen Weltansicht ruht. Wenn die ruhende Erde zum rollenden Weltkörper und das feste Himmelsgewölbe zum endlosen Weltraum wird, so entschwindet der religiösen Phantasie mit dem festen Unten und Oben auch der Rahmen, innerhalb dessen sie die Hauptakte des göttlich-menschlichen Dramas der Heilsgeschichte vom Paradies bis zur Wiederkunft Christi lokalisirt hatte; wird aber diesen Akten der äußerliche Schauplatz im Raum entzogen, so können sie selber nicht mehr leicht als äußerliche Vorgänge gedacht werden, und es tritt also an das religiöse Bewußtsein die Nöthigung heran, das bisher als äußeren Vorgang im Raum Vorgestellte jetzt als inneres Erlebniß im menschlichen Geist zu denken, damit ist zwar an und für sich durchaus nichts verloren, sondern im Gegentheil ein werthvoller Fortschritt der religiösen Erkenntniß vollzogen, aber das hindert natürlich nicht, daß doch zunächst jene Nöthigung das peinliche Gefühl erregt, als drohe dem

Glauben der Verlust seiner theuersten Heiligthümer. Dazu kommt aber noch das Weitere, daß die veränderte Ansicht von der Stellung der Erde im Weltall unvermeidlich auch eine etwas andere, bescheidenere Auffassung des Verhältnisses der Menschheit zur Ordnung des Ganzen zur Folge haben muß. Ist die Erde nicht mehr der ruhende Mittelpunkt, um welchen die Welt sich dreht, ist sie nur ein kleiner Einzelkörper, der zahllose andere neben sich hat, auf welchen höchst wahrscheinlich ebenfalls lebendige Wesen und vernünftige Wesen wohnen: wie darf dann der Bürger der kleinen Provinz den Anspruch erheben, daß die Einrichtung des Ganzen nur für seine besonderen Zwecke zugeschnitten sei oder gar seinen zufälligen Zwecken zulieb zeitweilig abgeändert, aufgehoben, suspendirt und durchbrochen werde? Wo bliebe bei solchen unbescheidenen Ansprüchen, die dann die Bewohner der anderen Weltkörper ebenso gut für sich erheben könnten, die Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Ganzen, auf welcher das gleichmäßige Wohl aller Theile beruht? So lehrt die kopernikanische Weltansicht den Menschen, sich als Einzelglied des Gesammtorganismus der Welt bescheiden, wie alle andern auch, in die allgemeine Ordnung zu fügen, da nun doch einmal die Welt viel zu groß ist, als daß sie sich nach den zufälligen Wünschen der Menschenkinder richten könnte. Wie schwer es jedoch dem Hochmuth des Menschen wird, sich an diese bescheidene Situation zu gewöhnen, das beweist ja noch heute der Zorneifer, in welchen die Menge, auch die theologische, geräth, wenn man ihr so, wie hier geschehen ist, die einfachen praktischen Konsequenzen dessen, was in thesi Alle zugestehen, zu Gemüth führt. Der ansich so selbstverständliche Satz, daß den Wünschen des selbstischen Menschenherzens durch die Ordnung des Weltganzen, wie wir es seit Kopernikus kennen, ein eiserner Riegel vorgeschoben sei, konnte nur bei Solchen Anstoß erregen, welche der Meinung sind, die Religion oder Gott sei eben nur dazu da, um uns die Erfüllung aller unserer Wünsche zu garantiren; aber gerade diesen wäre dringend zu rathen, das hier Gesagte sich ruhig zu überlegen und ernsthaft zu Herzen zu nehmen, um ihre Religion von dem sehr bedenklichen Zusatz einer ebenso unfrommen wie unvernünftigen Selbstsucht zu reinigen, und vor Allem einmal zu begreifen, daß der Anfang der Weisheit die Furcht Gottes ist d. h. das Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit von der souveränen und

unverrückbaren göttlichen Weltordnung. Erst wenn diese Elementarwahrheit einmal begriffen ist, läßt sich dann weiter auch einsehen, daß es kein Unglück, sondern der größte Segen ist, Bürger des wohlgeordneten Gottesstaates zu sein, in welchem feste Gesetze, unverbrüchlich und ohne Ansehen der Person herrschen, Gesetze, in welchen wir nicht Willkürsatzungen eines unvernünftigen Einzelwillens, sondern den Ausdruck der zwecksetzenden Vernunft Gottes sehen, welche in und mit der Wohlordnung des Ganzen auch unsere vernünftigen Zwecke schon mit vorgesehen hat.

Neben dieser Grundlegung eines neuen Weltbewußtseins sind die Widersprüche zwischen den einzelnen Zügen der hebräischen Schöpfungserzählung und der modernen Naturwissenschaft von untergeordnetem Belang. Wo einmal die Erde und die Menschheit zum Angelpunkt der Welt gemacht ist, da kann es nicht sonderlich befremden, daß erst nach ihr und ausschließlich zu ihrem Dienst die Sonne geschaffen wird, so sehr dies natürlich vom Standpunkt des kopernikanischen Weltsystems aus als unmöglich erscheinen muß. Und wo einmal die Weltbildung als absoluter Wunderakt des abstrakten, unvermittelten Willens Gottes ohne jede immanente Entwicklung vorgestellt wird, da kann es nicht weiter auffallen, daß dieser wunderwirkende Akt in sechs richtigen Wochentagen die ganze Welt fix und fertig hingestellt haben soll, so offenbar dies freilich der heutigen Wissenschaft widerstreitet, welche noch immer Weltkörper und sogar Systeme solcher in der Bildung begriffen sieht, und welche aus den Schichten der Erdoberfläche die Denkmäler vieltausendjähriger Perioden des vormenschlichen Erdenlebens abliest. Statt also immer wieder sich mit den nutzlosen Versuchen abzuquälen, zwischen den Einzelheiten der biblischen Schöpfungsgeschichte und der modernen Naturwissenschaft einen Einklang herzustellen, der nun einmal thatsächlich nicht existirt und nicht existiren kann, weil das beiderseitige Weltbild ein völlig verschiedenartiges ist, statt dessen wäre es offenbar viel ehrlicher nicht bloß, sondern auch zweckdienlicher im Interesse einer wahren Apologetik, in den biblischen Schöpfungsberichten alterthümliche Sagen und primitive naturphilosophische Spekulationen zu sehen, die für uns nicht im Einzelnen maßgebend sein können, deren bleibend werthvoller Kern aber in der Wahrheit liegt, daß die Welt in Gottes Willen und Vernunft ihre alleinige Ursache hat.

Diese monotheistische Grundidee mit der modernen Wissenschaft in Einklang zu setzen, das kann in der vorliegenden Frage allein das Interesse einer sichselbst verstehenden Theologie fordern, und diesem Interesse glaube ich in der That besser zu dienen, als jene Theologen, welche ihre eigene Inkonsequenz durch Verketzerung ernster und ehrlicher Forscher zu beschönigen beflissen sind. —

Ein Hauptstreitpunkt zwischen dem traditionellen Schöpfungsglauben und der modernen Wissenschaft liegt ferner in der durch die Forschungen Darwin's und seiner Schüler neu angeregten Frage nach der Entstehung der Menschheit. Die Entwicklungslehre ist ihren allgemeinen Grundgedanken nach jetzt gerade ein Jahrhundert alt und hat — was noch immer wenig beachtet wird — zu ihrem Urheber niemand anders als Herder. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte" betrachtet er den Menschen als den Zielpunkt, auf welchen die irdische Organisation hinstrebte, indem sich „vom Stein zum Krystall, vom Krystall zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen die Form der Organisation steigerte, die Triebe und Kräfte der Geschöpfe vielartiger wurden und endlich alle in der Gestalt des Menschen sich vereinigten;" durch diese Reihe von Wesen geht eine herrschende Aehnlichkeit der Hauptform, die, auf unzählbare Weise abwechselnd, sich immer mehr der Menschengestalt näherte und gleichzeitig auch die inneren Triebe und Kräfte immer mehr zur Annäherung an menschliche Vernunftfähigkeit und Freiheit verfeinerte. So sind „die Thiere der Menschen ältere Brüder", die Vorstufen, auf welchen die bildende Natur das, was sie im Menschen verwirklichen wollte, vorübend im Einzelnen darstellte. Daher fand der Mensch bei seinem Auftreten auf der Erde schon andere Gattungen vor, welche ihm die Alleinherrschaft der Erde streitig machten. Und weit entfernt, daß ihm diese von Anfang mühelos zugefallen wäre, mußte er sie erst sich erkämpfen. Denn „Alles ist im Streit gegen einander, weil Alles selbst bedrängt ist; es muß sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen. Warum that die Natur dies? Warum drängte sie so die Geschöpfe auf einander? Weil sie im kleinsten Raum die größte und vielfachste Anzahl der Lebenden schaffen wollte, wo also auch eins das andere überwältigt und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede wird in der Schöpfung. Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die einzige

wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt; und nur in diesem Verhältniß entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin (Natur) das Mittel zur Erhaltung des Ganzen. Sie wog die Kräfte, sie zählte die Glieder, sie bestimmte die Triebe der Gattungen gegeneinander und ließ übrigens die Erde tragen, was sie zu tragen vermochte".

Die frappante Aehnlichkeit dieser Gedanken mit der Darwin'schen Entwicklungslehre leuchtet hier in die Augen. Aber Herder ist nur bei dem allgemeinen Gedanken stehen geblieben, ohne der Frage näher zu treten, wie die reale Entstehung des so in der thierischen Organisation vorbereiteten Menschen vorzustellen sein möge? Die Frage nach der realen Genesis trat für die Naturphilosophie eines Herder ebensosehr wie für die eines Goethe und Schelling noch fast ganz zurück hinter der Anschauung des einheitlichen Plans, des idealen Zusammenhangs, der typischen Grundformen in der aufsteigenden Linie der Organisation. Daß dieser ideale Zusammenhang fast nothwendig auch eine wirkliche Abstammung der Einen von den Andern fordere, diese Consequenz zu ziehen überließen jene Dichter und Denker den eigentlichen Naturforschern. Unter diesen hat zuerst Lamarck zu Anfang unseres Jahrhunderts die eigentliche Entwicklungs- oder Abstammungstheorie aufgestellt, indem er aus den einfachsten, durch Urzeugung entstandenen Organismen alle entwickelteren Organisationen einschließlich des Menschen durch allmählige Transmutation hervorgegangen dachte, die Gründe dieser Umbildung aber in den veränderten Lebensbedingungen und der Accommodation der Organe an dieselben suchte. Seine Theorie, die bei den Zeitgenossen lebhaften Widerspruch fand und bald in Vergessenheit gerieth, ist erst in unsern Tagen wieder aufgenommen und durch neue und eigenthümliche Erklärungsgründe gestützt worden von dem englischen Naturforscher Darwin. Er ging aus von den beiden allgemeinen Thatsachen, daß die Individuen einer Art neben den gemeinsamen Eigenschaften besondere Charaktere haben und daß sie letztere eben so gut wie erstere auf ihre Nachkommen vererben. Wie nun auf Grund dieser beiden Gesetze die künstliche Züchtung der Hausthiere und Culturpflanzen große Varietäten der Spielarten zu erzeugen vermag, indem sie zur Fortpflanzung durch mehrere Generationen hindurch nur Individuen von bestimmten Charakteren benutzt, die dann zuletzt gemeinsame und

stabile Abweichungen der Art bilden: so, schloß Darwin, werde durch ein ähnliches Verfahren der Natur (er nennt dasselbe natural selection, „natürliche Zuchtwahl") die Entstehung aller organischen Arten aus einander zu erklären sein. Diese natürliche Zuchtwahl selbst aber denkt er sich dadurch vermittelt, daß im fortwährenden „Kampf um's Dasein", wo jedes Lebewesen mit allen anderen um die Bedingungen seiner Existenz zu ringen hat, nur diejenigen Individuen überleben, welche für diesen Kampf am passendsten ausgerüstet sind, weil ihre Organe sich ihren jeweiligen Umgebungen und Lebensbedingungen am vollkommensten angepaßt haben. Diese Anpassung bewirkt zunächst in den bevorzugten Individuen gewisse besondere Abweichungen vom gemeinsamen Arttypus, und indem diese Abweichungen der im Kampfe überlebenden vorzüglicheren Individuen sich dann durch Generationen hindurch vererben und immer mehr anhäufen, entstehen allmälig ganz neue, von den alten völlig verschiedene Arten. Als weitere Hülfshypothese hat Darwin zu dieser Theorie der „natürlichen Zuchtwahl" später noch die der „geschlechtlichen Zuchtwahl" hinzugefügt, wonach die Anziehungskraft des Schönen einen leitenden Einfluß auf die überwiegende Fortpflanzung bestimmter Varietäten ausübe, und so die Folgen des Kampfs um's Dasein unterstütze.

Daß indeß diese beiden Theorien, die natürliche Zuchtwahl durch die Auslese im Kampf um's Dasein und die geschlechtliche Zuchtwahl durch den Reiz des Schönen, noch nicht hinreichen zur Erklärung der Entwicklung der Arten aus einander, ist schon jetzt nahezu allgemein unter Freunden wie Gegnern der Abstammungslehre übereinstimmend anerkannt und von Darwin selbst neuerdings zugestanden. Nur folgt daraus, daß der Darwin'sche Weg, die Entwicklung der Organismen aus einander zu erklären, nicht zureichend ist, noch lange nicht die Unmöglichkeit der einheitlichen Entwicklung des organischen Lebens der Erde überhaupt. Diese *allgemeine* Theorie steht und fällt ja keineswegs mit den *speciellen* Erklärungsversuchen Darwin's, da außer diesen noch manche andere sehr wohl denkbar und thatsächlich von vielen Forschern angenommen worden sind. Denn weitaus die große Mehrzahl der heutigen Naturforscher und Philosophen bekennt sich zwar zur Abstammungs- oder Entwicklungslehre im Allgemeinen, verhält sich aber zu der speciellen Darwin'schen Selektionstheorie mehr oder weniger ablehnend. Sie vermissen an derselben

gewiß mit Recht das eigentliche innerliche Entwicklungsprinzip, in welchem doch zuletzt allein die treibende Kraft des Fortschritts zusammen mit dem Gesetz der Umbildung liegen kann. Daß die Selektionstheorie diesen entscheidenden inneren Faktor, dieses allerdings ideelle, psychische oder noch besser metaphysische Agens ersetzen will durch bloß äußere Ursachen (veränderte Lebensbedingungen, Anpassung an dieselben, Auslese im Kampf um's Dasein), deren zufälliges Zusammentreffen durch allmäliges Häufen der Wirkungen principielle Artveränderungen bewirken soll: das wird ihr als Hauptmangel eben so sehr von Philosophen wie von Naturforschern vorgeworfen. Die Darwinisten, sagt Teichmüller*), machen den Fehler, daß sie die Differenzirung einer Art und den Uebergang in eine andere dadurch zu erreichen suchen, daß sie irgend einen Theil des Organismus durch die Einflüsse der Umgebung sich quantitativ verändern lassen und somit allmälig eine Variation erreicht zu haben glauben. Allein man kann in einem System nicht einen Theil verändern, ohne das ganze System entweder mitzuändern oder zu zerstören. Wie innerhalb einer und derselben Speciesform die Differenz der Geschlechter nicht durch quantitative Veränderung eines Theiles entstehen kann, sondern nur durch allgemeine koordinirte Veränderung aller Theile, d. h. durch prinzipielle Aenderung des Systems, so müssen wir auch nicht hoffen wollen, die nebeneinander stehenden Speciesformen durch Einwirkung von Außen her erzeugen zu können. Aehnlich urtheilt E. v. Hartmann**): „Welches auch immer das Geltungsgebiet der Darwin'schen Prinzipien im Einzelnen sein mag, so bleiben sie doch unter allen Umständen nur kooperative Erklärungsprinzipien, technische Beihilfen zu der Wirksamkeit des Prinzips der inneren planvoll gesetzmäßigen Entwicklung, als dessen Träger oder Subjekt ein metaphysischer Bildungs- oder Gestaltungstrieb angenommen werden muß." Ebenso zeigt Planck***), daß die höhere Anlage in den meisten Fällen für den Kampf um's Dasein gar keine Förderung enthalten hätte, im Gegentheil sehr häufig eine unpraktische Mischgestalt darstelle, welche am allerwenigsten aus praktischer Anpassung an äußerliche Lebensbedingungen sich erklären ließe,

*) „Darwinismus und Philosophie", S. 72. 80.

**) „Wahrheit und Irrthum des Darwinismus" S. 114. 145.

***) „Wahrheit und Flachheit des Darwinismus" S. 75, 168 u. ö.

vielmehr einen neuen innerlichen Lebenstrieb voraussetze. In demselben Sinn sagt Snell*): „Die bloße Beachtung des Einflusses äußerer Lebensbedingungen begreift für sich allein so wenig etwas von der Entwicklung der Natur im Großen und Ganzen, als der bloße Pragmatismus in der Geschichte etwas von der Entwicklung der Völker und der Menschheit begreift, wenn er sich nicht mit einem inneren Gesetz der Metamorphose des geschichtlichen Geistes verbindet". „Eine Entwicklung ist überall nur möglich, wo ein Inneres die gegebenen äußeren Zustände überragt". Snell will daher im direkten Gegensatz zu Darwin als die Träger der fortschreitenden Entwicklung gerade diejenigen Individuen jeder Epoche betrachten, welche bei der Unentschiedenheit ihrer Mischnatur einen zukunftsschwangeren Reichthum entwicklungsfähiger Formen in sich tragen und daher für die Außenwelt ihrer Gegenwart mehr unbeholfen erscheinen, in innerer Zurückhaltung verharren und einem dunklen auf die Zukunft gerichteten Drang mehr nachhängen, als dem Genuß der Gegenwart; wogegen die Wesen, welche sich den jedesmal gegebenen äußeren Zuständen am besten zu accommodiren wissen, zwar in ihrer Epoche zu ausgebreiteter Geltung und Herrschaft gelangen, aber bei zunehmender Verengerung ihres inneren Lebens die Möglichkeit höherer Entwicklung opfern. Es ist gewiß sehr bezeichnend für den Unterschied des deutschen vom englischen Forscher, daß jener die Fortschritte der Entwicklung in der reichsten Innerlichkeit und dieser in der nützlichsten Anpassung an die Außenwelt begründet sieht.

Daß bei alle dem der Darwin'schen Theorie doch auch eine theilweise Wahrheit zukomme, wird allgemein zugegeben. Es fragt sich nur, worin wir eigentlich diese zu suchen und wie wir sie mit der idealen Wahrheit des religiösen Schöpfungsglaubens zu vereinigen haben. Das relative Recht der Naturwissenschaft liegt in dem entschiedenen Geltendmachen des Begriffs der natürlichen Entwickelung. Es ist ein Widerspruch in sich selbst, daß ein Lebendiges gemacht werde, da ja alles Lebendige eben dadurch sich vom Todten und vom Kunstprodukt unterscheidet, daß es sein Lebensprinzip in sich selbst hat, sichselbst macht zu dem, was es ist, seine Anlage durch Selbstthätigkeit verwirklicht, seinen Keim in ein unterschiedenes

*) „Die Schöpfung des Menschen", S. 51. 46.

Ganzes entwickelt; alles Leben ist immanente Entwicklung, ein Werden von Innen heraus und durch eigene Triebkraft, schließt also das äußerliche Gemachtwerden völlig aus. Am augenfälligsten ist aber dies gerade beim höchsten Leben, dem menschlichen: wie sollten wir uns wohl davon irgend welche ordentliche Vorstellung machen, daß ein persönliches Geistesleben fix und fertig durch einen einmaligen Wunderakt hergestellt würde, da doch unser Denken und Wollen nur dadurch ist was es ist, daß es sich selbstthätig aus dem sinnlichen Empfindungs- und Triebleben herausgearbeitet, sich aus den Wechselwirkungen der inneren Kräfte und der äußeren Eindrücke einen Bewußtseinsinhalt von bestimmtem Gepräge und Umfang erworben und in diesem erarbeiteten Eigenthum seine Geistesanlage verwirklicht hat? Ohne diesen Bewußtseinsinhalt ist eine Seele gar nicht Geist, persönliches Subjekt; dieser Inhalt aber kann ihr in keiner Weise eingegossen, anerschaffen oder sonst wie ohne ihr eigenes spontanes Zuthun gemacht werden, auch nicht durch einen göttlichen Akt, weil eben ein solches Machen ein innerer Widerspruch wäre. Wollte man aber zur Vermeidung dieser Schwierigkeit annehmen, daß die ersten Menschen von Gott nur als entwicklungsbedürftige Kinder geschaffen worden seien, so ist nur mit der psychologischen Schwierigkeit die physische vertauscht, daß wir uns die Erhaltung solcher Kinder ohne elterliche Pflege und Schutz ebensowenig wie ihre Entstehung ohne elterliche Erzeugung denken können, sonach zu dem Schöpfungswunder ein immer wiederkehrendes Erhaltungswunder hinzukommen müßte. Auch wäre es dann viel zweckmäßiger gewesen, die Menschen wären vor den Thieren erschaffen worden, damit sie nicht mit diesen den harten und gefährlichen Kampf um's Dasein von Anfang aushalten mußten. Statt dessen ist laut den Zeugnissen der Erde der Mensch zuletzt aufgetreten als oberstes Glied in der Reihe der Organisationen, die sichtlich immer bestimmter auf die Darstellung des menschlichen Leibes hinzielten, die sich alle wie Variationen eines Urtypus, wie Vorstudien zu einem Ideal verhalten, das im Menschen dann zuletzt realisirt ist. Liegt da nicht die Hypothese nahe, daß die Entstehung des Menschen auch real durch diese ihn vorbildenden Thiergattungen vermittelt gewesen sein werde?

Auch das wird der Wissenschaft zuzugeben sein, daß diese ganze Entwicklung von Anfang an bis zur Bildung des Menschen

unter der strikten Herrschaft des Causalgesetzes gestanden habe. Denn in der That folgt dies schon aus dem Begriff der Entwicklung selber; sie besteht eben darin, daß jeder nachfolgende Zustand aus dem vorangehenden mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht; so wenig die Entwicklung eines Lebendigen von außen gemacht werden kann, ebensowenig kann ihr von außen eine Norm gegeben oder ein Zweck gesetzt werden, die nicht schon in ihr selbst lägen; sie kann nicht fremden Zwecken dienen, sondern sie ist schlechthin gebunden an ihr eigenes Gesetz, das auf der inneren Anlage des Entwicklungskeimes und seinem Verhältniß zu den äußeren Lebensbedingungen beruht. Nur aber ist hierbei wohl zu beachten, daß das Causalgesetz keineswegs eins ist mit dem Mechanismus im Aufeinanderwirken und in der Bewegung räumlich getrennter materieller Theile. Bei dieser beschränkten Auffassung der Causalität, welche nur an den Mechanismus bewegter Körper zu denken weiß, ist das Verständniß des organischen Lebens überhaupt unmöglich und bleibt seine Entstehung ein völlig unlösliches Räthsel. „Jede Entstehung eines Lebendigen aus todter chemisch-physikalischer Stoffwelt ist und bleibt ein roher Supranaturalismus, welcher das Ende und der Tod jeder echten Naturphilosophie ist".*) Wenn Strauß meinte, daß sich Bewegung ebensogut unter Umständen in Empfindung wie in Wärme verwandeln könne, so ist dabei übersehen, daß keine Bewegung materieller und also räumlich getrennter Theile jemals jene innere Einheit eines über seine Theilbestimmtheiten übergreifenden Subjekts, worauf Empfindung und Bewußtsein beruht, erzeugen kann. „Dort (bei der Verwandlung von Bewegung in Wärme) handelt es sich um die Umsetzung einer Massenbewegung in eine Molekurbewegung und diese ist gerade so begreiflich, als es die Mittheilung der Bewegung überhaupt ist; hier dagegen wird die Umsetzung räumlicher Bewegungen in Vorstellungen behauptet, und dafür fehlt es nicht allein an jeder zutreffenden Analogie, sondern es liegt auch der klare Widerspruch vor, daß die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseins ohne ein einheitliches Subjekt des Bewußtseins erklärt werden soll." „Zwischen den Vorgängen, die wir als geistige zu bezeichnen pflegen — Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken,

*) Snell, Schöpfung des Menschen, S. 71. Zu vergl. sind hierzu die oben, beim teleologischen Gottesbeweise, beigebrachten Citate (S. 260 ff.).

Gefühle und Willensakte — und den räumlichen Bewegungen, auf welche die Physik alle Naturerscheinungen zurückführt, findet kein solches Verhältniß der Vergleichbarkeit statt, daß wir die ersteren als bloße Modifikationen oder Combinationen der letztern betrachten könnten".*) Es ist auch unter den besonnenen Naturforschern nachgerade allgemein zugestanden, daß die mechanische Erklärung des organischen Lebens eine Unmöglichkeit sei.

Will man nun auf eine Erklärung desselben nicht ganz verzichten — und allerdings gehört dieselbe nicht mehr in die empirische Naturforschung, sondern in die Naturphilosophie — so wird wohl schwerlich etwas anderes übrig bleiben, als das Leben schon in den Elementarprinzipien der Wirklichkeit präformirt zu denken d. h. diese nach der Weise der Leibniz'schen Monaden als seelenartige Subjekte des Wirkens und Leidens vorzustellen. Dann lassen sich die verschiedenen niederen und höheren Lebensformen leicht begreifen als die Entwickelungsstufen der Funktionsanlagen dieser Monaden, deren Hervortreten an bestimmten Punkten durch den Causalzusammenhang der Wechselwirkung Aller mit einander bedingt ist, indem die selbstthätige Entwicklung jedes Einzelwesens in gesetz- und zweckmäßiger Coordination mit der aller andern steht und dieses ganze System korrelativer Thätigkeiten von einem einheitlichen und beharrlichen Entwicklungsgesetz beherrscht wird. Nun haben wir uns aber schon oben (S. 263) überzeugt, daß ein derartiges System von korrelativ sich entwickelnden Einzelwesen nicht zu denken ist ohne einen realen Beziehungsgrund und -zweck Aller, welcher nur in Gottes Vernunft und Willen gefunden werden kann. Weit entfernt also, daß wir die Entwicklungslehre aufzugeben hätten, um den Schöpfungsglauben zu retten, brauchen wir vielmehr jene nur konsequent durchzudenken, so werden wir von selber auf ihren nothwendig geforderten Abschluß in dem schöpferischen göttlichen Weltgrund hingewiesen. Freilich müssen wir dann auch wirklich das Verhältniß Gottes zur Welt so denken, daß dabei ebensowohl die Selbstthätigkeit der Entwicklung der Einzelwesen wie die korrelative Gesetzmäßigkeit oder Harmonie derselben möglich bleibt. Ersteres ist nicht der Fall beim abstrakten Monismus (Pantheismus), welcher mit der relativen Selbständigkeit

*) Zeller, Abhandlungen II, S. 535, 533.

auch die Selbstthätigkeit der Entwicklung der Einzelwesen im All-Einen untergehen läßt; letzteres fehlt beim abstrakten Theismus (Deismus), welcher Gott aus der Welt hinaussetzt und damit das Einheitsband der Welt aufgiebt, also die gesetzmäßige Korrelation der Einzelwesen unerklärlich macht. Der einzige mit der Entwicklungslehre zusammenstimmende Gottesbegriff ist der oben ausgeführte konkrete Monotheismus, welcher in dem denkend-wollenden Ich Gottes den beharrlichen Beziehungsgrund aller wechselbezogenen Entwicklung der Welt und in allen Einzelwesen die selbstthätig funktionirenden Organe des Gesammtlebens Gottes erblickt.

Allerdings können die traditionellen dogmatischen Bestimmungen von einer zeitlichen Schöpfung aus nichts durch einen grundlos-freien Willensakt Gottes hiermit nicht wohl zusammenbestehen. Aber was verlieren wir denn eigentlich an diesen (nicht einmal biblisch begründeten) Sätzen theologischer Schulweisheit? Wollten wir auch von der Undenkbarkeit einer Schöpfung aus nichts (ex nihilo nihil fit!) mit Rücksicht auf die wunderbare Allmacht Gottes absehen, so könnten wir doch das Bedenken nicht unterdrücken, daß eine aus nichts gewordene Welt eine verzweifelte Aehnlichkeit mit einem verzauberten Nichts, mit dem „Blendwerk der Maja“ hat; nun mögen wir ja von der Welt noch so geringschätzig und von uns selber noch so bescheiden denken: das Bewußtsein, daß uns in unserem wollenden Ich eine wahrhafte Realität gegeben sei, bringen wir eben doch nie weg, und darum werden wir auch nie ernsthaft an den Weltursprung aus dem Nichts glauben können. — Ebenso schwer wird es uns zu denken, daß die Welt einmal nicht gewesen und daß ihr Dasein einen bestimmten zeitlichen Anfang genommen habe. Was einmal nicht war, kann auch wieder nicht sein; nun können wir zwar von jeder einzelnen Erscheinung wie ihr Gewordensein so auch ihr Vergehen denken, aber daß dieses Werden und Vergehen, dieser Wechsel der Erscheinungen selber einmal einen Anfang gehabt und einmal ein Ende haben sollte, diesen Gedanken vermögen wir nicht zu vollziehen; wo wir auch den Endpunkt fixiren möchten, immer fragen wir sofort wieder: was dann? denken also unwillkürlich an fortgehende Veränderung d. h. wir heben die eben gedachte Zeitgrenze der Welt sogleich wieder auf. Das ist nicht etwa, wie manche Philosophen uns einreden wollen, eine Schwäche unserer menschlichen

Vorstellungsweise, sondern es ist der gesunde Instinkt des Verstandes, der sich unfähig fühlt vom Sein der Welt zu abstrahiren, weil er damit von der Möglichkeit des Denkens, also von sichselber abstrahiren würde. Dasselbe bestätigt aber auch die theologische Spekulation. Ist die Welt als ewiger Zweckgedanke von der göttlichen Vernunft gedacht, was sollte denn dann den göttlichen Willen eine ganze Ewigkeit her bis auf den bestimmten Moment des Schöpfungsanfangs gehindert haben, diesen vernünftigen Gedanken auch zu verwirklichen? Außer ihm konnte das Hinderniß nicht liegen, weil es außer ihm überhaupt nichts giebt; in ihm konnte es ebensowenig liegen, weil der göttliche Wille gar keinen andern Inhalt haben kann als die Gedanken der göttlichen Vernunft; sowenig er etwas wollen kann, was von ihr nicht gedacht ist, so wenig kann er, was von ihr als Zweck gedacht ist, nicht wollen. Gab es also niemals weder außer noch in ihm einen Hinderungsgrund seiner schaffenden Wirksamkeit, so muß der göttliche Wille, da eine grundlose Unthätigkeit desselben das Undenkbarste wäre, von Ewigkeit her schaffendes Wirken, wirksame Ursache der wirklichen Welt gewesen sein; dann hat also das Sein der Welt keinen Anfang. Es kommt noch dazu, daß wir, wo wir anders nicht den leitenden Faden der Analogie unseres eigenen Ich wollen fahren lassen, das selbstbewußte Ich Gottes nicht ohne Beziehung auf einen mannigfachen und veränderlichen Bewußtseinsinhalt Gottes zu denken vermögen; wo aber bliebe dieser ohne wirkliche Welt? Dächten wir also die Welt als einmal nicht gewesen und wieder nicht seiend, so könnten wir insoweit dann auch Gott nicht als lebendiges, wollendes und selbstbewußtes Ich denken, d. h. wir dächten mit der Welt auch Gott hinweg. — Aus diesen gegen den zeitlichen Weltanfang sprechenden Gründen folgt von selber auch schon, daß wir den Grund der Welt in Gott nicht als einen derartigen willkürlichen Willensakt denken dürfen, welcher auch hätte nicht sein können, sodaß also die Welt ihr Dasein einem grundlosen Zufall verdanken würde. Dabei könnten wir uns der Besorgniß kaum erwehren, daß dieselbe grundlose Willkür, welche die Welt einmal in's Dasein gerufen, sie jeden Augenblick auch wieder in's Nichts zurückschleudern könnte; wir könnten m. a. W. kein rechtes Vertrauen fassen zur Treue und Unwandelbarkeit eines göttlichen Willens, dessen grundlegende Bethätigung ein grundloser

Willkürakt gewesen wäre. Sagt man aber, mit Leibniz z. B., daß Gott zwar moralisch vermöge seiner Güte und Weisheit zur Erschaffung dieser Welt als der bestmöglichen bestimmt gewesen sei, diese moralische Nöthigung aber von metaphysischer Nothwendigkeit zu unterscheiden sei, so ist zu erwidern, daß diese Unterscheidung gerade bei einem sittlich vollkommenen Wesen, welches nicht anders kann als das Gute wollen, hinfällig wird. Haben wir uns oben überzeugt, daß die Heiligkeit Gottes gerade darin besteht, daß es für ihn nicht, wie für uns, eine Wahl giebt zwischen den vernünftigen Zwecken des Guten und den unvernünftigen des Eigenwillens, sondern daß die ersteren für ihn die einzig möglichen und nothwendigen sind, so ziehen wir nur die Konsequenz hieraus, indem wir auch den schöpferischen Willen Gottes nicht als die Freiheit der grundlosen Willkür denken, sondern als die Freiheit der vollkommenen Selbstthätigkeit, die durch nichts außer ihm bestimmt, veranlaßt, bedingt oder gehemmt ist, die aber durchaus nach ihrem ganzen Inhalt bestimmt ist durch die ewigen Gedanken der göttlichen Vernunft, welche zu verwirklichen der eine Zweck alles ihres Wirkens ist.

Was nun aber dieses Wirken des göttlichen Willens betrifft, so haben wir uns schon oben (S. 288) überzeugt, daß dasselbe nicht als ein unmittelbares zu denken ist, sondern als mittelbares, durch die Vielheit der endlichen Kräfte vermitteltes. Wollte man hierbei fragen, wie es zugehe, daß der in sich einige göttliche Wille sich umsetze in die Vielheit der wechselwirkenden Einzelkräfte, so müssen wir zwar bekennen hierüber nichts zu wissen, können aber sogleich hinzufügen, daß wir ebensowenig wissen, wie es zugehe, daß unser eigener innerlicher Wille sich umsetze in die Vielheit der ausführenden Funktionen unseres Nerven- und Muskelapparates, und doch ist dieß die ursprünglichste und zweifelloseste Thatsache unseres Bewußtseins. Kann uns diese selbsterfahrene Wirklichkeit zunächst einmal die Möglichkeit einer analogen, obzwar nach ihrem wie? ebensowenig durchschauten Umsetzung des Willens Gottes in die Vielheit der Kräfte verbürgen, so dient sie uns überdieß auch dazu, dieses Verhältniß insoweit, als es für uns allein von wesentlichem Interesse ist, klar zu stellen. Wir wissen, daß unsere innerliche Willensregung nicht aufgeht in die Vielheit der organischen Funktionen, sondern sie beherrschend in sich selber verharrt, daß aber andererseits das innere

Wollen auch nie für sich besonders oder als koordinirtes Einzelglied des organischen Wechselwirkens in die Aktion eintritt, sondern immer wie der leitende Feldherr im Hintergrund der ausführenden Organe bleibt. Mit voller Zuversicht dürfen wir hieraus schließen, daß auch der göttliche Wille, indem er sich als wirkender umsetzt in die Vielheit der wechselwirkenden Sonderkräfte, in diesen keineswegs auf- oder untergeht, sondern als die selbstherrliche Macht über sie herrschend übergreift, als der allumfassende und beharrliche Grund und Zweck Aller ihr Außer- und Nacheinander zur Einheit des Ganzen verbunden hält; daß er aber andererseits nie für sich besonders als eine den endlichen Wesen koordinirte Einzelursache in Aktion tritt, sondern stets nur im Ganzen der endlichen Kreaturen und durch die Gesammtheit ihrer wechselseitig bezogenen und bedingten Thätigkeiten seine unbedingte Macht und Weisheit zur Erscheinung kommen läßt oder seine „Herrlichkeit" offenbart. — Wollten wir zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses des Einen zum Vielen nach weiteren Analogieen uns umsehen, so ließe sich etwa denken an die Art, wie im organischen Leben die Mutterzelle sich gliedert in die Mehrheit der von ihr umschlossenen und abhängigen, aber gegen einander relativ selbständigen Einzelzellen; oder wie vom Centralkörper eines Sonnensystems die Theilkörper sich zu relativ selbständiger Eigenexistenz und Sonderbewegung ablösen und doch unlöslich an das Ganze ihres Systems gebunden bleiben; oder wie in einem geselligen Organismus die Einzelwillen ihre relativ selbständige Thätigkeitssphäre haben und doch in ihrem wechselseitigen Zusammenwirken ebenso abhängig sind von der einheitlichen Macht des ordnenden Gesammtwillens wie dienstbar dem einheitlichen Zweck der Gesammtheit. Dieß sind nun freilich Bilder, bei welchen das omne simile claudicat nicht vergessen werden darf und deren Erkenntnißwerth daher Jeder nach Belieben schätzen mag. — Soviel aber dürfte jedenfalls erhellen, daß wir hier vom Begriff des göttlichen Wirkens aus zu dem gleichen Ergebniß hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt gekommen sind, welches wir oben als Voraussetzung für die Möglichkeit selbstthätiger und unter einander harmonischer Entwicklung der Weltwesen gefordert hatten; in solchem Zusammentreffen am Ziel von verschiedenem Ausgangspunkt aus liegt eine starke Bürgschaft der Wahrheit. Nicht minder liegt eine solche auch darin,

daß in dieser Theorie die Interessen der Wissenschaft und des Glaubens zu gleicher Geltung kommen und mit einander versöhnt sind: jene sind gewahrt durch Anerkennung der gesetzmäßigen Wechselwirkung und stetigen Entwicklung der sämmtlichen Einzelwesen, diese aber durch Anerkennung der völligen Abhängigkeit dieses Ganzen endlicher Ursachen von der einen zwecksetzenden Vernunft und zweckrealisirenden Macht Gottes.

Mit dieser Aufhebung des Gegensatzes von Schöpfung und Natur überhaupt hat auch schon die Frage nach der Entstehung des Menschen ihre einfachste Erledigung gefunden. So gewiß er ein Geschöpf Gottes ist und nicht ein zufälliges Produkt eines mechanischen Spiels materieller Kräfte, so gewiß ist er doch von Gott nicht unmittelbar durch einen einmaligen Wunderakt geschaffen worden, sondern vermittelt durch den ganzen von den einfachsten Organismen aufsteigenden Entwicklungsprozeß des organischen Lebens der Erde. Wie sollte denn eigentlich durch diese natürliche Vermittlung die göttliche Begründung seines Werdens und die Gottebenbildlichkeit seines Wesens in Frage gestellt werden? Zweifelt denn wohl irgend ein Mensch um deßwillen an dem göttlichen Ursprung und Ziel seines individuellen Lebens, weil er genau weiß, daß es bei seiner zeitlichen Entstehung ganz natürlich zugegangen ist? Glaubt wohl irgend ein Mensch den Adel seiner menschlichen Geburt dadurch geschändet, daß er in den Entwicklungsphasen seiner embryonalen Antecedentien wechselnde Formen thierischer Verpuppung, und zwar von der niedersten — dem im Wasser schwimmenden Wurme — an, hat durchlaufen müssen? Warum sollte es denn nun der göttlichen Würde der menschlichen Gattung Eintrag thun, wenn sie ebenfalls solche embryonale Vorstufen durch thierische Verpuppung hindurch während der Jahrtausende des vormenschlichen Erdenlebens durchlaufen mußte?*) Daß für die

*) Auf dieses ebenso naheliegende wie meines Erachtens schlagende Argument zu Gunsten der theologischen Würdigung der Entwicklungslehre hat zuerst, soviel ich sehe, Rud. Schmid in der lehrreichen Schrift: „Die Darwin'schen Theorien und ihr Verhältniß zur Philosophie, Religion und Moral" (1876) aufmerksam gemacht. — Daß übrigens die obige Theorie, nach welcher der Mensch mit dem Gottesbewußtsein beginnt, von Seiten theologischer Gegner mir die Vorwürfe des Darwinismus, Materialismus, Pantheismus und Atheismus zugezogen hat, mag der Merkwürdigkeit halber hier erwähnt und das Urtheil darüber dem Leser überlassen werden!

Gesammtgattung die thierische Voreristenz ebenso viele Jahrtausende betragen mochte, wie für das Einzelindividuum jetzt Tage: dies kann doch wohl für die theologische Beurtheilung der Sache keinen Unterschied machen, wenn ja doch bei Gott tausend Jahre sind wie ein Tag! Fragt man aber, wie bei Annahme solcher stetigen Entwicklung der Anfang des Menschheitlichen zu denken, wo die Grenzscheide zwischen ihm und dem Vormenschlichen zu markiren sein werde? so antworte ich, daß die äußere Erscheinungsweise des ersten menschlichen Daseins uns hier nichts angeht, sondern der Anthropologie und Paläontologie zu überlassen ist, daß aber im Wesentlichen der Begriff Mensch unzweifelhaft überall von da an realisirt war, wo der Gegensatz von Selbst- und Weltbewußtsein, der sich schon bei höheren Thieren etwas zu klären beginnt, bis zu der Bestimmtheit hervortrat, daß das Subjekt anfing, über die Welt zu stutzen und zu fragen, wie es sie zu deuten, wie sich in ihr zurechtzufinden habe? Mit dem Moment, wo dieser Gegensatz zuerst eine irdische Seele bewegte und nach dem lösenden Worte des Räthsels drängte, mit dem Moment also, wo die erste Ahnung des Gottesbewußtseins, dieses lösenden Worts des Welträthsels, wie der erste Strahl des tagenden Lichts durch die Morgendämmerung einer Erdenseele zitterte: mit diesem Moment stand „der Mensch" da d. h. „der Denker", der ἄνθρωπος d. h. „der nach Oben Schauende".

Viertes Hauptstück.

Theodicee.

Woher das Uebel der Welt? Diese Frage hat die Menschheit von jeher bewegt, und die Versuche, sie zu lösen, bilden überall eins der wesentlichsten Motive der religiösen wie philosophischen Theorien. Wir können unter diesen Versuchen drei Hauptarten unterscheiden, deren jede wieder in mehrere Unterarten zerfällt. Es wird der Grund

des Uebels entweder in einem die göttliche Macht dualistisch beschränkenden außergöttlichen und unabhängigen Wesen gesucht, oder in einem Mangel in der Gottheit selbst, oder in einem nur in den Geschöpfen liegenden Defekt. Im ersten Fall kann das Prinzip der Uebel entweder selbst wieder ein übersinnliches geistiges Wesen sein, ein Widergott oder mehrere, ein ganzes Reich solcher — dies der Ursprung des Teufelsglaubens, von welchem im zweiten Hauptstück die Rede war; oder es kann ein unpersönliches Wesen sein wie das von den Göttern unterschiedene und ihnen als unpersönliche Macht beschränkend gegenüberstehende Fatum, oder auch eine ganz ungeistige Substanz wie die Materie, dies kosmogonische Element der philosophischen Theorieen. Im zweiten Fall kann der Grund des Uebels in Gott entweder ein Mangel seines Denkens sein; so rühren nach der Sage der Kamtschadalen die Uebel vom Unverstand des Weltschöpfers her, der nur durch seine klügere Frau verhindert worden sei, noch mehr Thorheiten zu begehen; ebenso wieder im neuesten Pessimismus ist es die Vernunftlosigkeit des blinden Willens des Unbewußten, welche die Uebel der Welt verschuldet. Oder der Grund kann in dem üblen Willen Gottes liegen, seinem Neide, der das unvermischt Gute dem Menschengeschlechte nicht gönnt, seiner Eifersucht, die das höhere Culturstreben der Menschen als Eingriff in die Göttervorrechte durch Uebel ahndet; dies werden wir in der griechischen Sage finden, Anklänge daran auch in der ältesten hebräischen. Im dritten Fall endlich kann der Grund der Uebel entweder eine mit dem Wesen der Geschöpfe nothwendig verknüpfte natürliche Unvollkommenheit sein, oder eine freie moralische Verschuldung; letztere kann gesucht werden entweder in anfänglicher Verschuldung der Menschheit gegen die Gottheit, wohin auch das an sich zwar berechtigte aber durch die kühne Losreißung von der Naturgebundenheit gefährliche Culturstreben der Vorzeit gerechnet wird; oder in allmäliger Verschlechterung der Gattung durch Herabsinken der Generationen in immer wildere Zustände; oder endlich in persönlichen Verschuldungen der einzelnen Individuen; und auch diese das individuelle Uebel verursachenden Verschuldungen der Individuen können theils in ihrem gegenwärtigen Leben, theils in einem früheren, sei es außerirdischen oder irdischen Präexistenzzustand gesucht werden (letzteres in den Theorieen vom Fall der himmlischen Seelen und von der Seelenwanderung). — Daß

in den verschiedenen Völkersagen auch mannigfache Combinationen dieser Theorieen vorkommen, versteht sich von selbst; theils liegt dies von vornherein in der Natur solcher Erklärungsversuche, theils sind es verschiedene Schichten der Religionsentwicklung, die sich in der Verbindung der Theorieen spiegeln, theils erhält auch die volksthümliche Sage neue Gestalten durch die Umdeutungen und Fortbildungen in der Spekulation. Alles dies finden wir am vollständigsten beisammen in der griechischen Sage und Spekulation, von der wir diesmal um so eher beginnen können, da, was aus den niederen Naturreligionen hierher gehören würde, schon unter dem Dämonenglauben vorgekommen ist.

Nach der hesiodischen Sage von den Geschlechtern lebte in dem goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos ein glückliches Menschengeschlecht, frei von Sorgen und Mühen, in ungetrübter Jugend und Heiterkeit, im Ueberfluß der Gaben, die die Erde von selber bot, zwar nicht unsterblich, aber auch den Tod nur als sanften Schlaf erfahrend. Als dies Geschlecht ausgestorben war, machte es Zeus zu guten Geistern, welche die Menschen umschweben. Dann schufen die Götter das silberne Geschlecht; das war dem vorigen weder an Kraft noch Gemüth ähnlich, sondern weichlich und übermüthig, auch gegen die Götter widerspenstig, daher es von Zeus vertilgt und zu Dämonen gemacht wurde. Darauf folgte das eherne Geschlecht, hart und kriegerisch, das in sinnlosem Wüthen sich selbst vernichtete. Endlich kam das heutige, das eiserne Geschlecht, welches mühevoll dem Boden sein Dasein abgewinnen muß und im steten Kampf um's Dasein immer tiefer moralisch verfällt, Treue und Schaam preisgibt und nur das Unheil zurückbehält. Ein eigentlicher Grund dieses allmäligen Verfalls der Menschheit ist hierbei eigentlich nicht zu finden, es ist ein natürlicher Prozeß, eine Schicksalsnothwendigkeit, die „als begleitende Parallelerscheinung der theogonischen Weltentwicklung“ angesehen werden kann (Preller). — Ganz anderer Art ist die Sagengruppe über Prometheus. Er ist der Titane, in welchem die Kraft der menschlichen Intelligenz, des Erfindungsgeistes und des Culturstrebens, wodurch der Mensch den Göttern es gleichthun möchte, verkörpert ist. Nicht in der rohen physischen Gewalt liegt seine Stärke, daher stand er bei dem Kampf zwischen den Titanen, den rohen Naturgeistern, und den Göttern, den Trägern der ver-

nünftigen Weltordnung, auf der Seite der letztern. Aber als es nach dem Göttersiege zur Theilung der Welt kam und dabei die armen Menschen von Zeus gänzlich verkürzt, ja dem Untergang geweiht wurden, da war es der kluge Halbgott Prometheus, der sich der Armen annahm und ihnen die Waffe zu verschaffen wußte, durch die sie, die von den Göttern Verlassenen, im harten Kampf um's Dasein obsiegen konnten: er entwandte das von Zeus neidisch vorenthaltene himmlische Feuer und gab es den Menschen als Mittel zu allerlei kunstfertiger Betriebsamkeit und Geschicklichkeit, wodurch sie die Herrschaft über die Natur gewannen. Aber diesen der Natur und den Göttern abgelisteten Gewinn an menschlicher Cultur mußte der Bringer dieser Gabe und die ganze Menschheit bitter büßen: jener, das Urbild des heroischen, thatkräftigen Menschengeists, wurde von Zeus an einen Felsen in der Wüste geschmiedet, wo ihm täglich des Zeus Adler die Leber (das Organ des unersättlichen Begehrens) aushackt, die täglich wieder neu nachwächst, bis endlich der göttliche Held Herakles den menschlichen Dulder Prometheus von den Banden und Qualen befreit, in welche ihn das kühne Streben des rastlos nach Gottgleichheit ringenden und doch an die Fessel seiner Endlichkeit ohnmächtig gebundenen Menschengeistes gestürzt hatte. Aber auch die übrige Gattung hatte die culturbegründende That ihres Anführers zu büßen: die Götter schickten den Menschen die Pandora, das mit allen Reizen der Göttinnen geschmückte Weib, und gaben ihr zur Aussteuer ein Faß mit verborgenem Inhalt mit. Trotz der Warnungen des ahnungsvollen Prometheus vor dem Danaergeschenk der Götter nahm sein Bruder Epimetheus, dies Urbild der schwachen, unvernünftigen und sinnlichen Menschennatur, das reizende Geschenk der trüglichen Götter zu sich, und alsbald stellten sich die traurigen Folgen ein: aus ihrem geheimnißvollen Faß flogen alle Uebel, zumal die Krankheiten, die bis dahin der naturwüchsigen Menschheit fremd gewesen waren, in's Land hinaus und nur die Hoffnung ward der Menschheit als Trostmittel unter ihren Plagen gelassen. — Die Bedeutung dieser Promotheussage, die mit der Heraklessage zusammen zum Tiefsinnigsten aller Mythologie gehört, ist leicht zu erkennen: die Uebel sind eine Folge der Kultur, welche zwar nach einer Seite eine wohlthätige und heilsame, ja unentbehrliche Errungenschaft des menschlichen Geistes ist, zugleich aber andererseits den Bruch mit

der Einfachheit des engbegrenzten Naturlebens in sich schließt und im Ueberschreiten ihrer natürlichen Schranken, im Streben nach gottgleicher Weisheit und Macht sowohl dem Hochmuthe der menschlichen Selbstvergötterung als auch der sinnlichen Lüsternheit und Genußsucht fröhnt, und durch Beides die Strafen der erzürnten Gottheit nach sich zieht.

Während die griechische Naturphilosophie keinen Anlaß hatte, auf die Frage nach dem Grund des Uebels einzugehen, lag dies den Sokratikern um so näher, da sie das Prinzip der Welt in der Gottheit sahen, die Plato als das höchste Gute, Aristoteles als das vollkommene Denken betrachtete; aus der Natur einer solchen Ursache sollte man auch nur eine vollkommen gute Welt erwarten, scheint es. Allein bei beiden Philosophen ist die Gottheit, die Idee, das Denken doch nicht die alleinige Weltursache, sondern ihr steht zur Seite die Materie; und wenn diese im Verhältniß zur allein wahrhaft wirklichen Idee oder Form auch nur ein Nichtseiendes, schlechthin Unbestimmtes und bloße Möglichkeit bestimmten Seins ist, so hat sie doch Realität genug, um dem Wirken der Vernunft einen solchen Widerstand entgegenzusetzen, daß die Ideen, die Zweckursachen sich nur unvollkommen zu realisiren vermögen, weil sie an der Naturnothwendigkeit des materiellen Daseins eine nie völlig zu überwindende Schranke finden. Daher ist die Welt nicht vollkommen gut, sondern nur eben soweit, als die Gottheit sie nach der Beschaffenheit der Materie, an welche sie bei ihrem Bilden gebunden ist, machen konnte. Insbesondere ist der materielle Leib für die menschliche Seele nach Plato eine Fessel und ein Kerker, ihrem wahren übersinnlichen Wesen nicht nur fremd, sondern auch durchaus hinderlich; vor ihrer irdischen Geburt existirte sie schon in einem höheren Leben, im Chore der Götter die Ideen anschauend, aber indem sie ihren begehrlichen Theil (den sie also doch schon von Anfang hatte) die Oberhand gewinnen läßt über den vernünftigen, sinkt sie aus der Idealwelt herab in die sinnliche und wird in einen irdischen Leib eingepflanzt. Durch diese Verbindung setzt sich an ihr reineres Wesen so viel Sinnlichkeit und Leidenschaft und Unvernunft an, daß sie dadurch bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird; die Ideen, in deren Anschauung sie vordem gelebt, vergißt sie jetzt und vermag aus dem Irrthum des sinnlichen Scheins und der Unruhe der sinnlichen Begierden erst allmälig

wieder sich zur Erinnerung an das wahre ewige Sein und höchste Gut zu erheben. „Solange wir daher den Leib an uns haben und die Seele mit diesem Uebel verkoppelt ist, können wir nie völlig das Ziel unseres (eigentlichen, höheren) Begehrens erreichen: die Wahrheit." Als Hinderung des wahren Guts und Anlaß, Reiz und Werkzeug aller niederen Triebe ist also der materielle Leib das Grundübel, von welchem wir möglichst bald frei zu werden wünschen müssen; erst mit dem Tode beginnt das höhere Leben, aber es kann schon vorher vorbereitet werden durch das philosophische Sichbefreien von der Sinnlichkeit. Von dieser Ansicht vom materiellen Leib bis zu der von Philo gezogenen Consequenz, daß die Materie das Prinzip des Bösen sei, ist offenbar ein sehr kleiner Schritt; aber Plato hat diesen noch nicht gethan; bei ihm hat das Böse seinen Grund in der Seele selber, ihre Begierde ist's, die sie von der oberen Welt der Ideen hinabzieht in die materielle Leiblichkeit und letztere ist also nicht sowohl das Prinzip als nur die Erscheinungsform des seelischen Bösen, die dann aber allerdings zur Befestigung und Vermehrung desselben wesentlich beiträgt. Aber trotz dieser Unvermeidlichkeit des Bösen und Uebels in der materiellen Welt ist Plato doch tief durchdrungen von der Ueberzeugung, daß die gütige Gottheit Alles auf's beste ordne und regiere, daß das Gute und Böse sicher, sei es innerlich oder äußerlich, diesseitig oder jenseitig, seine gerechte Vergeltung finde, daß insbesondere dem, der Gott liebt, Alles, was von Gott kommt, zum Besten diene, auch die Uebel, so weit diese nicht etwa Strafe früherer Sünden seien: mögen ihn auch scheinbare Uebel treffen, „so werden sie ihm doch im Leben oder Tod zum Guten ausschlagen, denn Keiner wird jemals von den Göttern versäumt, der sich's läßt angelegen sein, ein Gerechter und Gott ähnlich zu werden, soweit dies einem Menschen möglich ist; gewiß ist, daß ein Solcher von seinem Urbild nicht im Stich gelassen wird." (Vom Staat, X, 613.)

Die Gedanken dieser platonischen Theodicee sind von den späteren Stoikern noch weiter ausgeführt worden, und zwar mit dem durch ihre monistische Weltanschauung bedingten Unterschied von Plato, daß ihnen die Naturnothwendigkeit, auf welcher die Uebel beruhen, nicht eine hemmende Schranke der Zweckmäßigkeit und der vernünftigen Weltordnung ist, sondern gerade das dienende Mittel derselben. Aetiologisch betrachtet sind nach stoischer Weltansicht die Uebel einfach

darum nothwendig, weil sie die unvermeidlichen Nebenerfolge der die Weltordnung konstituirenden Gesetze des Daseins sind: da auf diesen Gesetzen alles Gute der Welt beruht, so kann man aus dem Ganzen der Welt auch die Uebel, welche nebenher aus denselben Gesetzen sich ergeben, nicht wegnehmen, ohne zugleich das Gute zu zerstören; beides gehört in der Welt so unzertrennlich zusammen, daß jedes von beiden nur wirklich sein kann zugleich mit seinem Gegensatz und durch diesen. Auch von den moralischen Uebeln gilt dies: sie sind mit den Tugenden so verknüpft als ihr zu überwindender Gegensatz, daß ohne sie auch die Tugend sich nicht ausbilden könnte. Aber eben darum, weil der Weise weiß, daß alle Dinge, auch die Uebel, nach ewigen Gesetzen erfolgen, welche die vollkommene göttliche Vernunft geordnet hat, ebendeßwegen sieht er nirgends blinden Zufall oder unvernünftiges Schicksal, sondern eine heilsame, auf das Beste gerichtete Regierung durch göttliche Providenz. Besonders die römischen Stoiker, ein Seneka, ein Mark Aurel, ein Epiktet geben diesem Gedanken in den mannigfachsten Wendungen sehr schönen Ausdruck. So sagt Seneka:*) „Zu nichts werde ich gezwungen, nichts dulde ich widerwillig, nicht sklavisch gehorche ich Gott; frei stimme ich ihm bei, und dies um so mehr, da ich weiß, daß Alles nach bestimmtem und ewigem Gesetz verlaufe." „Welche Thorheit wäre es, sich lieber zwingen zu lassen als zu folgen? Wir sind geboren als Bürger des Gottesstaates, Freiheit ist's also, Gott zu gehorchen. Von Herzen folge ich ihm, nicht als Muß." Auch das Unglück ist nur Anlaß, Uebungs- und Stärkungsmittel der Tugend. „Diejenigen also, an welchen er Wohlgefallen, welche er lieb hat, diese eben härtet Gott ab, sucht sie heim, übet sie, gegen die er aber nachsichtig und schonend erscheint, die bewahrt er als Weichlinge für künftige Uebel auf. Väterlich ist Gott gegen die Guten gesinnt, mit mannhafter Liebe liebt er sie und spricht: Mögen sie durch Arbeit, Schmerz und Schaden geübt werden, um wahre Stärke zu gewinnen! Ein Schauspiel, des Gottes würdig, ist der Tapfere im Kampfe mit dem Mißgeschick. Ohne Gegner erschlafft die Tapferkeit." Weil also der Fromme zum voraus weiß, daß auch die Uebel für, nicht wider ihn sein sollen, darum läßt er sich durch sie nicht aus der Fassung bringen,

*) De providentia, 5, 4—6. 4, 7. 2, 1—6. Vita beata 15, 6. Ep. 96, 2.

sondern bleibt sich selbst treu und besiegt das Aeußere, indem er in ruhiger Fassung dem Geschick die Stirne bietet. „Alles Widrige betrachtet er als Uebungsmittel; und welcher tüchtige Mann freute sich nicht der Anstrengung? wäre nicht bereit zum gefahrvollen Kampf? welchem Rüstigen wäre nicht Müßiggang eine Strafe?" So wird für den Guten selbst das Uebel zu einem wahren innerlich heilsamen Gut, wie umgekehrt das äußerliche Gut für den natürlichen Menschen oft zum inneren Uebel und Unheil ausschlägt. Daher verwandelt sich für den frommen Epiktet die theoretische Frage der Theodicee zuletzt in eine praktische Paränese: „Wage es nur im Aufblick zu Gott zu sprechen: „„brauche mich ferner, wozu Du willst, Dein Wille ist auch der meinige, ich bin Dein, ich weise nichts zurück, was Dir wohlgefällt, führe mich wohin Du willst!"" Denn für besser halte ich, was Gott will, als was ich. Dieser Weg führt zur Freiheit, dieser allein ist Erlösung von der Knechtschaft"*).

Nach der indischen Spekulation sind die Uebel zwar ebenfalls mit Nothwendigkeit im Sein der Welt begründet, aber sie sind nicht bloße Nebenerfolge der vernünftigen Welteinrichtung, welche als solche auch Mittel zum Guten werden können und sollen; für die pessimistische Stimmung des Brahmanen und Buddhisten erscheinen die Uebel recht eigentlich als der Kern alles Daseins, welcher nur mit der Existenz des Endlichen selbst aufgehoben werde. Alles Leben ist Leiden, und das Lebenwollen, das Haften des Begehrens am Dasein und an der Sinnenwelt ist das Grundübel und die Ursünde, die durch den endlosen Kreislauf des Leidenmüssens sich bestraft. Nicht um Ueberwindung der Uebel und Verwandlung derselben in Mittel des Guten kann es sich für diese ateleologische, weichlich-empfindsame Denkart handeln, sondern theils nur um Linderung der Uebel durch Barmherzigkeit gegen die einzelnen Leidenden, theils aber hauptsächlich um Flucht aus dem Bereich der leidensvollen Erscheinungen in das mystische Jenseits des erloschenen Willens, der asketischen Selbstertödtung und quietistischen Apathie, des Nirvana. Mit dieser esoterischen Spekulation hat jedoch sowohl der Brahmanismus als der Buddhismus das exoterische Dogma verbunden, daß jedes Leiden eine Vergeltungsfolge sei eigener, sei es in diesem oder

*) Dissert. II, 16, 42. IV, 7, 20. I, 131.

einem früheren Dasein begangener Verschuldung, eine Strafe, die nach der unabwendbaren Nothwendigkeit der Causalverkettung alles Geschehens jeder That unfehlbar irgend einmal folge; eine mystische Verzerrung der tiefen Wahrheit der sittlichen Weltordnung, die übrigens hier nicht auf dem Glauben an eine reale göttliche Macht und lenkende Vorsehung beruht.

Das Uebel als Vergeltung menschlicher Schuld zu betrachten, war überall für das religiöse Bewußtsein eine naheliegende Lösung des Problems, die ihren psychologischen Grund in der Verknüpfung des Gottesbewußtseins mit dem richtenden Gewissen hat. Die nähere Art aber, den Zusammenhang zwischen Uebel und Schuld zu fassen, konnte sehr verschieden sein und hing von dem allgemeinen Charakter einer Religion ab. Bei den Brahmanen, welchen hierin auch die Buddhisten folgten, wurde die Vergeltung durchaus individuell gedacht; ganz im Sinn ihres abstrakten Idealismus wird das Einzelleben von den konkreten Bedingungen seines Zusammenhangs mit der Natur und Gesellschaft losgelöst und als ein für sich allein abgeschlossenes Ganzes betrachtet, in welchem Thun und Leiden sich vollkommen entsprechen sollen; da dem die tägliche Erfahrung widerspricht, so wird mit Zuhülfenahme der Seelenwanderungslehre der Grund gegenwärtiger Uebel in früheren Existenzweisen gesucht, auf welche doch keine sittliche Zurechnung zurückgehen kann; so ging in dem Dunkel der unwißbaren Vorexistenz jede Möglichkeit klarer und gesunder Beurtheilung der wirklichen Welt und des wirklichen Selbst unter. Ganz anders gestaltet sich hingegen die Vergeltungsidee auf dem Boden einer historisch-teleologischen Weltanschauung, wie sie zum Theil schon der persischen, vorzugsweise aber der jüdischen und christlichen Religion eigen ist. Die persische Religion nimmt zu der Frage nach dem Grund der Uebel eine ganz eigenthümliche Stellung ein; theils erklärt sie dieselben mythologisch aus der Macht des feindlichen Geistes Ahriman (S. 313), theils doch auch wieder ethisch aus einer Verschuldung der Urmenschen, welche mit lügnerischen und abgöttischen Gedanken begann, dann in der selbstischen Kulturthätigkeit sich steigerte und im Teufelsdienst zur Vollendung kam, durch welchen die Menschen die Macht der gottfeindlichen Geister über sich und die Erde herrschend werden ließen. Sofern hiernach die Uebel der Erfahrungswelt neben jenem transscendenten auch einen

geschichtlich-sittlichen Ursprung haben, so kann ihre Ueberwindung als die sittlich zu lösende Aufgabe der geschichtlichen Volksgemeinde Ahuramazda's gelten; die Uebel, obwohl ansich widergöttlichen, teuflischen Ursprungs, werden so doch wiederum zu Mitteln der göttlichen Weltordnung, indem sie Reize und Objekte der gottgefälligen Bethätigung sittlicher Thatkraft sind, und zwar nicht bloß für die einzelnen Weisen, wie bei den Stoikern, sondern für die Gesammtheit der im Dienst Gottes stehenden Gesellschaft.

In der biblischen Erzählung (1. Mos. 3) vom „Sündenfall" hat der prophetische Erzähler alte Sagenstoffe*) im ethischen Sinn des Prophetismus verarbeitet. Schon der Schauplatz der Handlung, der „Garten Eden" mit seinen vier Strömen, weist auf babylonische Heimath der Sage. In den beiden Bäumen „des Lebens" und „der Erkenntniß" wird eine hebräische Verdoppelung des heiligen Baumes der assyrischen Monumente zu finden sein. Der Apfel spielt in der griechischen und deutschen Mythologie bald als Liebeszeichen, bald als Streitursache (Erisapfel) eine bedeutsame Rolle; ein Apfelbiß ist der Persephone verhängnißvoll geworden und hat sie an die Unterwelt gefesselt; die Idunsäpfel sind es, von deren Genuß die germanischen Götter sich verjüngen. Die Schlange am Baum aber, welche in der hebräischen Erzählung die Verführerin macht, kommt in jenen Mythen mehrfach vor als der Drache, der die goldenen Aepfel (der Hesperiden z. B.) bewacht oder auch sie selber raubt. Daß sie auch in der babylonischen Sage eine Rolle gespielt hat, geht aus mehrfachen monumentalen Darstellungen hervor, unter welchen besonders jene Beachtung verdient, wo ein Mann und ein Weib ihre Hände nach einer vom Baum hängenden Frucht (dort eine Datteltraube) ausstrecken, während hinter dem sitzenden Weib eine Schlange sich emporwindet; die Aehnlichkeit dieser Situation mit der biblischen Erzählung ist so augenfällig, daß man die Beziehung dieser Darstellung auf den Sündenfall mindestens für sehr wahrscheinlich halten muß, wenn auch eine unbedingte Gewißheit freilich schon darum nicht möglich ist, weil wir die babylonische Form der Sündenfallsage zur Zeit noch nicht kennen. Derartige Mythen (deren ursprünglicher Sinn uns hier nicht näher angeht) sind es also ohne

*) Schrader, Keilinschriften und A. T. S. 26ff. Delitzsch: Wo lag das Paradies? (1882.) Dillmann, Comm. zur Genesis. (1875.)

Zweifel gewesen, welche in der hebräischen Verarbeitung eine ethische Wendung bekommen haben, indem die Unzugänglichkeit und Gefährlichkeit der lockenden Frucht auf ein göttliches Verbot, von ihr zu genießen, zurückgeführt wurde. Als Motiv dieses Verbots aber haben wir nach dem ursprünglichen Sinn der Sage gar nicht bloß die Absicht einer Tugendprüfung für die Ureltern zu denken, sondern dies, daß sie nicht durch den Genuß der Frucht in den Besitz einer für den Sterblichen allzu hohen Erkenntniß gelangen sollten. Das Wort der überredenden Schlange: „Gott weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan und ihr werdet sein wie Elohim, erkennend Gutes und Uebles" — kann schon darum nicht als bloße fälschliche Vorspiegelung betrachtet werden, weil es nach erfolgter That von Gott selbst direkt bestätigt wird: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unser Einer, sodaß er Gutes und Uebles erkennet", was für bloße Ironie zu nehmen durch den Text nicht gestattet ist. Der ursprüngliche Sinn der Erzählung ist also einfach der: Es soll der Ursprung der Plagen des Menschenlebens daraus erklärt werden, daß die Urmenschen das göttliche Verbot übertreten haben, welches ihnen die höhere gottähnliche Erkenntniß versagt hatte, die Erkenntniß nämlich des Guten und Ueblen d. h. des dem Menschen Ziemlichen und Nichtziemlichen, wie ja eben die Erkenntniß von der Unziemlichkeit des Nacktseins die erste Folge vom Genuß der verbotenen Frucht war. In dieser Erkenntniß liegt aber die elementarste Erhebung des Menschen über die bloße Natur, das erste Auftauchen seines Bewußtseins von einer über die Thierheit erhabenen übersinnlichen Bestimmung, kurz die erste Regung des Kulturtriebes. Insofern war nun freilich diese Erkenntniß ein Fortschritt über die naive Unschuld des Naturstandes hinaus; allein sie war zugleich ein Bruch mit der Einfalt der Natur, ein Verlust ihrer glücklichen Harmlosigkeit und des ungetrübten Verkehrs mit der Gottheit. Mit dem Beginn der Selbsterkenntniß und der Kultur, deren erster Schritt die Bedeckung der Blöße ist, hat der Mensch das Glück der Unschuld des Naturstandes eingebüßt, und mit jedem weiteren Fortschritt der Civilisation, wie sie Cap. 4—11 geschildert werden, entwickelt sich auch seine Emancipation und damit seine Entfremdung vom höchsten Gut, vom Frieden der Einfalt und Gottesfurcht, nur immer weiter. „Es ist das sehnsüchtige Lied, das

durch alle Völker geht: zu geschichtlicher Kultur gelangt, empfinden sie den Werth der Güter, die sie dagegen aufgeopfert." (Wellhausen.) In der That ist es immer dasselbe Gefühl von den Schattenseiten der Kultur, was sich hier wie bei den Persern und Griechen (Prometheussage) in der Vorstellung ausdrückt, daß der Eintritt in die Kulturlaufbahn nicht ohne Verletzung des göttlichen Willens, nicht ohne eigenwilliges Ueberschreiten der gottgeordneten Schranken, nicht ohne übermüthiges, titanisches Erstreben einer angemaßten Gottähnlichkeit möglich gewesen sei. — Und daß die Kultur, so gewiß sie auch in der Bestimmung des Menschen liegen mag, dennoch in der That jene dunkle Kehrseite hat, wer wollte das leugnen? So liegt also allerdings in der Erzählung vom „Sündenfall", wenn wir sie in ihrem ursprünglichen, nicht dogmatisch umgebildeten Sinn verstehen, jener tiefsinnige Gedanke, welchen die moderne Geschichtsphilosophie darin symbolisirt fand: daß das menschliche Kulturleben sowohl für die unmittelbare Glücksempfindung wie für das sittlich-religiöse Urtheil eine doppelte Seite darbiete*). Uebrigens muß zugestanden werden, daß hierbei die einstimmige Sage der Völker nicht, wie wir zu thun pflegen, die optimistische, sondern die pessimistische Seite voranstellte. Doch fehlt auch jene nicht ganz; wie die griechische Sage von der verhängnißvollen Gabe der Pandora doch die Hoffnung als Trösterin dem Menschengeschlecht bleiben ließ, so giebt auch die biblische Erzählung dem aus dem Paradies vertriebenen Menschenpaar die Hoffnung mit auf seinen arbeits- und schmerzensreichen Weg, die Hoffnung, der Schlange noch einmal den Kopf zu zertreten.

Während die Erzählung 1. Mos. 3 den Ursprung zwar nicht der Sünde, aber der Uebel der Menschheit historisch als Straffolgen des Ungehorsams der Ureltern erklärt, wird hierauf im übrigen Alten Testament (abgesehen vom späten Buch der Weisheit) nirgends mehr Rücksicht genommen. Die allgemein menschlichen Uebel, wie die Vergänglichkeit des irdischen Lebens, aber auch die moralische Schwachheit und Unreinheit, werden öfters auf die Fleischesnatur

*) Vgl. Schiller: über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mos. Urkunde; ähnlich Hegel, Religionsphil. I, 195. Unter den Theologen ist Wellhausen als Einer der Wenigen hervorzuheben, welche den Originalsinn der Erzählung genau und unbefangen verstehen.

des Menschengeschlechts zurückgeführt,*) sonach als etwas in seinem Wesen natürlich und nothwendig begründetes betrachtet (was übrigens mit 1. Mos. 3, 19 ff. nicht im Widerspruch ist, sofern auch dort die Unsterblichkeit nicht als natürliche Eigenschaft des Menschen vorausgesetzt wird, sondern als eventuelle Folge des Genusses vom Lebensbaum, welcher eben durch die Vertreibung aus dem Garten Eden verhütet werden soll). Hingegen besondere hervorragende Uebel gelten in den Mahnreden wie im Geschichtspragmatismus der Propheten durchaus als Ausdruck des göttlichen Zornwillens, welcher die Uebertreter seiner Ordnungen mit bestimmten Strafübeln heimsucht; und zwar werden davon nach älterer Ansicht nicht bloß die unmittelbar Schuldigen betroffen, sondern auch an Kindern und Enkeln wird die Schuld der Väter noch bestraft. Erst Jeremia und Ezechiel haben auf den Trümmern des theokratischen Volksthums die ältere Ansicht von der solidarischen Schuldhaft verworfen und den Grundsatz der persönlichen Selbstverantwortung und Büßung der Individuen aufgestellt.**) Damit erhoben sich aber für die Vergeltungslehre neue eigenthümliche Schwierigkeiten. Solange diese Idee nur auf das Volksganze bezogen wurde, war ihre Durchführung nicht schwer, da ja auch in der Erfahrung die Geschicke des Volks meist im direkten Zusammenhang mit seinem sittlichen und religiösen Verhalten standen. Sobald aber der Vergeltungsidee die individualistische Wendung gegeben wurde, daß im Leben jedes Einzelnen äußeres Geschick und sittliches Verdienst sich genau entsprechen sollen, so konnte man sich die Thatsache, daß die Erfahrung jener Annahme vielfach widerspreche, nicht wohl verhehlen, und es galt dann, den Widerspruch des erfahrungsmäßigen Leidens des Gerechten mit der vorausgesetzten vergeltenden Gerechtigkeit Gottes aufzulösen — das Problem der Theodicee, wie es den Gegenstand des Lehrgedichts Hiob bildet.

Hier bot sich nun als nächster Ausweg dar, das wirkliche Vorhandensein des Konflikts überhaupt zu leugnen: man konnte entweder das Gerechtsein des Leidenden für ein bloß scheinbares erklären, hinter welchem verborgene Sünden als Grund des Bußleidens stecken; oder man konnte das Leiden des Gerechten zu einem bloß schein-

*) 1 Mos. 6, 3. Hiob 14, 1—4. 4, 17 ff. Ps. 103, 14.

**) Jer. 31, 29 f. Ezech. 18. 33, 12 ff.

baren Unglück abschwächen, indem man es als vorübergehendes Prüfungsleiden darstellte, welches zu desto größerem Glück dienen müsse, wie umgekehrt das scheinbare Glück des Gottlosen nur zu desto tieferem Fall führe. Beide Gesichtspunkte werden von Hiob's Freunden geltend gemacht: erst bezweifeln sie seine Gerechtigkeit und mahnen an verborgene Schuld; dann vertrösten sie den Dulder wieder, unter Voraussetzung seiner Unschuld, auf baldiges Ende der Prüfung und herrliche Wiederherstellung des Glückes, welche ja dann auch im historischen Schluß des Buches erfolgt. Allein beide Erklärungsweisen werden im Lehrgedicht als ungenügende Ausreden zurückgewiesen. Gegen die erste sträubt sich das sittliche Selbstbewußtsein des Gerechten, der sich keiner besonderen Sünden, wodurch er das hervorragende schwere Leiden verdient hätte, schuldig weiß; die andere aber scheitert an der täglichen Erfahrung, nach welcher des Frommen Unglück und des Gottlosen Glück sich keineswegs immer vor dem Tode wendet (21, 23). Dieser Thatsache gegenüber blieb der alttestamentlichen Frömmigkeit, sofern sie irdisches Heil von der vergeltenden Gerechtigkeit und Treue Gottes erhoffte, nur die verstummende Resignation, welche sich bescheidet, die verborgenen Rathschlüsse Gottes nicht begreifen zu können noch zu wollen. „Will mit dem Allmächtigen der Tadler rechten? Siehe zu gering bin ich, was soll ich Dir erwidern? Meine Hand lege ich auf meinen Mund und antworte nicht wieder. Ich brachte vor, was ich nicht verstand, Unbegreifliches, was ich nicht einsah!" (39, 32 ff., 42, 3.)

Aber auf diesem Standpunkt der stummen Resignation vermag nur eine außerordentlich innige Frömmigkeit auszuharren. Der bloß niedergeschlagene Zweifel kehrt meistens doch wieder und fordert eine Lösung oder führt zur allgemeinen Skepsis. Letzteres ist der Fall beim „Prediger", der an einer Lösung der harten Widersprüche des Lebens verzweifelnd sich auf die praktische Weisheit des maßvollen und durch Gottesfurcht gezügelten Lebensgenusses zurückzieht. Später, von Daniel an, bot der Auferstehungsglaube die Möglichkeit, die im Diesseits so oft ausbleibende Vergeltung und Ausgleichung vom Jenseits zu erhoffen. Freilich war damit die mit der Vergeltungslehre überhaupt so eng zusammenhängende Gefahr der selbstisch-unreinen Lohnsucht nicht nur nicht aufgehoben, sondern durch die Richtung auf die Wunderwelt der Auferstehung

eher noch gesteigert, wie der Pharisäismus beweist, der über alle Leiden der Gerechten als ebensoviele Guthaben oder Wechsel auf himmlische Sicht förmlich Buch zu führen pflegte. Weit höher als eine derartige berechnende Frömmigkeit steht aber jene ethisch-teleologische Betrachtungsweise, welche, von äußerer Vergeltung oder Schadloshaltung absehend, den Werth der Leiden in ihrer unmittelbaren sittlich heilsamen Wirkung auf den Dulder und auf seinen Gemeinschaftskreis erkennt. Auch diese tiefere Wendung der Theodicee ist dem Alten Testament keineswegs fremd; sie lag ja schon in dem ganzen historisch-teleologischen Charakter dieser Religion begründet, nach welchem auch die Strafen der richtenden Gerechtigkeit Gottes seine Bundestreue nicht aufheben sondern nur die Mittel sein sollen, um durch Züchtigung und Sichtung des unreinen Bundesvolks die wahre, reine und gottgefällige Bundesgemeinde herzustellen. Durch den ganzen Prophetismus hindurch verbindet sich daher mit dem Gesichtspunkt des vergeltenden Strafübels der des heilsamen Züchtigungsleidens, wobei allerdings zunächst auf das Volksganze reflektirt und demgemäß auch immer die Erwartung äußerer Wiederherstellung nach vollzogener Züchtigung festgehalten wird. Als dann aber später die religiöse Reflexion sich mehr auf das individuelle Leben richtete, konnten auch die Leidenserfahrungen der Einzelnen unter diesen Gesichtspunkt der heilsamen Züchtigung gestellt und unmittelbar in ihrer sittlichen Wirkung als Tugendmittel, ganz abgesehen von äußerer Vergeltung oder Belohnung, ihre Bedeutung und Zweckursache gefunden werden, wie dieß durch mehrfache schöne Aussprüche der Weisheitsbücher bezeugt ist.*) Wenn man endlich unter großem allgemeinem Unglück, wie im Exil oder wieder in der Mackabäerzeit, gerade die Besten am schwersten persönlich leiden sah, leiden unter der allgemeinen Schuld, an der sie doch am wenigsten Theil hatten, und wenn man sah, wie sie durch dieses Geschick sich nicht irremachen ließen, vielmehr durch treues Ausharren unter allem Leiden ein Segen für ihre Umgebung, ein Fels der Aufrichtung für die Niedergeschlagenen, eine Bürgschaft der Heilung und Wiederherstellung des ganzen Gottesvolks wurden, so führte diese Erfahrung zu dem großen Gedanken von der nicht bloß individuell,

*) Prov. 3, 11. 15, 33. Sirach 2, 1 ff. vgl. auch Hiob 5, 17.

sondern universell teleologischen Bedeutung des Leidens der Gerechten, von seiner Heilskraft für das geschichtlich-sittliche Gesammtleben der Gesellschaft. Es ist der große Unbekannte des Exils, Deuterojesaia, welcher (Cap. 53) zuerst diesem Gedanken den klassischen Ausdruck gegeben hat. Daß dann im Christenthum diese teleologische Auffassung des Leidens die herrschende wurde, war durch das vorbildliche Leiden Christi von selbst gegeben; in Christi Kreuz sieht der Christ den Fluch, der sonst nach dem Urtheil der Welt auf dem Unglücklichen zu lasten schien, für immer gelöst und auch das schwerste Geschick geweiht zu einem Heilsmittel für die Liebeszwecke Gottes; im Bewußtsein, Kind Gottes zu sein, weiß er, daß denen, die Gott lieben, Alles mitwirken muß zum Guten (Röm. 8, 28. 5, 4).

Doch nur für das praktisch religiöse Bewußtsein des Christen hatte so der Tod seinen Stachel, das Leiden seinen Strafcharakter verloren. Für die theoretische Frage aber nach dem Ursprung der Uebel wurde dennoch jene Theorie maßgebend, welche sich aus den Voraussetzungen der gesetzlichen Vergeltungsidee in der jüdischen Dogmatik inzwischen ausgebildet hatte. Während nämlich in den Schriften des alten Testaments noch nirgends ein lehrhafter Gebrauch von der Geschichte des „Sündenfalls" gemacht ist, hat sich die rabbinische Theologie diesen historischen Erklärungsgrund der Weltübel um so weniger entgehen lassen, je genauer er zu ihrer Voraussetzung, daß alles Uebel Sündenfolge sei, zu passen schien. Die erste Spur davon begegnet uns im Buch der Weisheit, welches (2, 23) den Tod, der nach althebräischer Ansicht in der Fleischesnatur des Menschen begründet ist, durch den Neid des Teufels in die Welt kommen läßt; gemeint ist, daß aus Neid der Teufel (der also jetzt hinter der Schlange gefunden wird) die Urmenschen zur Sünde verführt habe, wofür zur Strafe der Tod über die Menschheit verhängt worden sei. Und nicht bloß der Tod, sondern auch der „Trieb zum Bösen", obgleich von Anfang in der sinnlichen Natur des Menschen angelegt, ist nach der rabbinischen Theologie doch erst in Folge der Sünde der Ureltern zu seiner erfahrungsmäßigen allgemeinen Herrschaft in der Menschheit gelangt, so daß also der ganze jetzige Zustand der Menschheit, wie sie der Gewalt der Sünde und des Todes unterworfen ist, einestheils die natürliche Folge ihrer Fleischesnatur, anderentheils doch auch die positive Straffolge einer geschichtlichen

Urschuld ist. So schwer diese beiden Gesichtspunkte sich widerspruchslos zusammendenken lassen, so charakteristisch ist ihre durchgängige Verknüpfung in der palästinensischen Theologie wie in der alexandrinischen Spekulation des Judenthums.

Wesentlich diese selbige Lehre ist nun auch durch den Apostel Paulus, der ja natürlich seine jüdisch-theologische Schulung nicht verleugnen konnte, für die christliche Theorie maßgebend geworden. Auch bei ihm*) finden sich jene zweierlei Gesichtspunkte unvermittelt neben einander: einerseits ist's die Uebertretung Adam's, wodurch die Sünde und mit ihr der Tod in die Welt gekommen und beide zur beherrschenden Macht über die Menschheit geworden sind, und zwar kraft eines göttlichen Strafurtheils, welches zur Vergeltung der Schuld des Anfängers die ganze Gattung unter die zwingende Gefangenschaft der Sünde und des Todes verurtheilte; andererseits aber haben Sünde und Tod ihren Grund in der Fleischesnatur des Menschen, weil es im Wesen des Fleisches, dieses sinnlich-selbstischen Naturlebens liegt, sowohl dem Geistesgesetz der Vernunft und Gottes zu widerstreben oder sündig zu sein, als auch dem Naturgesetz der Endlichkeit und der Welt zu unterliegen oder sterblich zu sein. Darin kommen indeß beide Theorieen überein, daß das Beherrschtsein von Sünde und Tod als ein allgemeiner und jetzt wenigstens unfreiwilliger Zustand der Menschheit erscheint. Doch ist diese Nothwendigkeit von Sünde und Tod bei Paulus nur die eine Seite, mit welcher die andere zusammenzunehmen ist: daß beide von Gott nur geordnet sind auf die Erlösung hin, daß sie also nur den Zustand der Erlösungsbedürftigkeit ausmachen, der in der wirklichen Erlösung durch Christum sein Ende finden soll (Gal. 3 u. 4. Röm. 9 bis 11). Hierin liegt die apostolische Theodicee, in welcher die jesaianischen Ahnungen von der Teleologie der göttlichen Weltregierung ihre großartige Erfüllung finden im Universalismus der allumfassenden, auch Ungehorsam und Irrthum der Menschheit ihren Heilszwecken dienstbar machenden Weisheit und Liebe Gottes. Dieselbe tiefernste Weltansicht, welche sich bei Paulus in die Lehre der jüdischen Dogmatik von der von Adam her ererbten allgemeinen Todes- und Sündenherrschaft kleidete, durchzieht aber auch sonst das ganze

*) Röm. 5, 12—21 mit 7—8, 13. 1 Cor. 15, 45—50 u. ö.

Neue Testament; ja der apostolische Schmerzensruf: „Wer wird mich erlösen von diesem Todesleibe?" findet sein Echo durch die ganze zeitgenössische Literatur auch der griechisch-römischen Welt, wie ein Blick in die Schriften der Platoniker, Neupythagoräer und Stoiker der Kaiserzeit beweist. Es war natürlich, daß theosophisch gerichtete Geister diese Heillosigkeit des erfahrungsmäßigen Weltzustandes, von der sie ein so lebhaftes Gefühl hatten, auf tiefere, transscendente Wurzeln zurückzuführen suchten. Daraus entsprangen die Begriffsmythologien der gnostischen Dichtungen des zweiten Jahrhunderts. Aber auch die johanneische Theologie des vierten Evangeliums und der verwandten neutestamentlichen Briefe begnügte sich nicht damit, den Grund des Welt-Unheils in einem historisch-menschlichen Ursprung, in Adams Unthat, zu finden, sondern sah darin eine Erscheinung des geheimnißvollen Zwiespaltes, der sich von Uranfang durch die Geisterwelt ziehe; der geschichtliche Gegensatz der gläubigen Gemeinde zur feindlichen Welt vertiefte sich ihr zum metaphysischen Wesensgegensatz von Licht und Finsterniß, Gottessohn und Satan, Gotteskindern und Teufelskindern. Doch wie bei Paulus der geschichtliche Gegensatz der Erwählten und Verworfenen sich schließlich aufhebt in den Universalismus der Gnade, die Alles beschlossen hat unter den Ungehorsam, auf daß sie Aller sich erbarme, so überragt auch bei Johannes den Gegensatz der entzweiten Welt die versöhnende Einheit Gottes, der die Welt geliebet und seinen Sohn für sie gegeben, und die weltbezwingende Macht des Logos, als des einigen Mittlers und Endzwecks der ganzen Schöpfung. So erhob sich über den Pessimismus der allgemeinen Zeitstimmung der glaubensfrohe Optimismus der christlichen Erlösungsbotschaft als die siegreiche Losung der Zukunft.

Zwischen diesen beiden Richtungen, deren jede ein wesentliches Moment des christlichen Bewußtseins bildet, eine dogmatische Vermittelung zu finden, war ein Problem, das die christliche Theologie vom 5. Jahrhundert an lebhaft beschäftigt hat. Das häretische Extrem der pessimistischen Weltansicht trat der alten Kirche als manichäischer Dualismus entgegen, welcher die menschliche Natur für so verteufelt schlecht erklärte, daß die Möglichkeit der Erlösung sowohl wie der sittlichen Zurechnung aufgehoben zu sein schien. Um so entschiedener hielten dagegen die Väter der griechischen Kirche an

dem antiken Optimismus fest, nach welchem die menschliche Natur wesentlich gut und das Böse nur ein Mangel, eine Schwäche ist, welche die Freiheit des Willens zum Guten so wenig aufhebt, daß sie vielmehr durch die menschliche Willensanstrengung mit Hülfe der richtigen Unterweisung wohl überwunden werden kann; auch der Tod galt einzelnen Vätern, wie den Alexandrinern, als ein natürliches und heilsames Schicksal der irdischen mit der Sinnlichkeit behafteten Menschennatur. Als aber diese bisher nicht beanstandeten Lehren von Pelagius mit einer Bestimmtheit vorgetragen wurden, bei welcher die Nothwendigkeit der kirchlichen Heilsanstalt in Frage gestellt zu sein schien, erregte dieß den Widerspruch der afrikanischen Kirche, deren Wortführer der geistreiche Theologe Augustin wurde. Er hatte früher im Kampf mit den Manichäern, deren düster-phantastische Mythologie übrigens nicht ohne einigen Reiz für ihn gewesen war, den freien Willen und die Zurechnung des Bösen vertheidigt, auch zur Widerlegung des Dualismus die griechische Theorie von der bloßen Negativität und Relativität alles Uebels, welches wie der Schatten zum Licht in das Ganze der Welt nothwendig mitgehöre, behauptet. Aber ebensowenig, wie früher jenen Pessimismus, vermochte er nun den pelagianischen Optimismus gutzuheißen. Derselbe schien ihm ebensosehr mit den Voraussetzungen des Glaubens: der Erlösung durch Christum, der alleinseligmachenden Heilsvermittelung der Kirche und der Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Seligkeit, wie mit den Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins im Widerspruch zu stehen. Denn nicht bloße Schwäche oder sinnliche Neigung ist nach Augustin das Böse, sondern die grundverkehrte Richtung unseres Willens, welcher, statt in der Gottesliebe sein Centrum zu finden, vielmehr in der Selbst- und Weltliebe die Kreatur vergöttert und dem Schöpfer die ihm gebührende Ehre entzieht; ein Wille aber, der so bis in die Wurzel durch Stolz und Selbstsucht vergiftet, dessen Liebe von Gott ab und dem Vergänglichen zugewandt ist, kann auch im Einzelnen nichts wahrhaft Gutes mehr hervorbringen, er ist nur frei zum Bösen, entbehrt aller Kraft zum Guten; auch seine scheinbaren Tugenden sind in Wahrheit nur glänzende Laster; alles Gute kann ihm also nur durch Gottes erlösende Gnade zukommen, wie dieselbe durch die kirchlichen Gnadenmittel vermittelt wird. Diese sind aber um so nöthiger, da jener

Zustand völliger Heillosigkeit und Ohnmacht nicht etwa bloß ein Uebel, eine Krankheit, ein bemitleidenswerther Mangel ist, sondern selber verdammenswerthe Schuld in sich schließt. Denn obwohl für den Einzelnen ein unfreiwillig überkommenes Erbe, beruht derselbe doch in seinem Ursprung auf freier Schuld, nämlich auf der Sündenthat Adams, welcher, während er in vollkommener Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit geschaffen war und im Paradies ein Leben der Wonne ohne alle Mängel und Nöthe der Erde führte, dennoch in sträflichem Hochmuth von Gott abgefallen ist und durch diesen Mißbrauch seiner Freiheit gleichsam einen geistigen Selbstmord an sich vollzogen, seine bessere Natur völlig verloren hat und der Herrschaft der bösen Begierde, dem Zwiespalt zwischen Fleisch und Geist, den Einflüssen der Dämonen, den Uebeln des Naturlebens, der Nothwendigkeit des Todes und endlich dem Gericht der ewigen höllischen Verdammniß überliefert worden ist. So bildet denn nach Augustin die Menschheit seit Adams Fall eine allgemeine „Masse des Verderbens", in welcher keine Unterschiede der Guten und Schlechten gelten, auf welcher das unendliche Servitut einer verdammlichen Urschuld lastet, und aus welcher daher nur diejenigen gerettet werden, welche Gott in seinem vorzeitlichen Rathschluß aus grundloser Gnade zur Seligkeit vorausbestimmt hat. So bildet die absolute Prädestination oder Gnadenwahl die Krönung dieser Lehre, wie die freie Verschuldung Adams ihr Fundament. Daß freilich zwischen jener und diesem ein Widerspruch besteht, läßt sich ebensowenig übersehen, wie sich die Behauptung einer vererbten Urschuld mit dem sittlichen Bewußtsein der Selbstverantwortlichkeit eines Jeden für sein eigenes freies Thun in Einklang bringen läßt, denn was Augustin hierfür beibringt, daß wir Alle in Adam (virtuell) mitgesündigt haben, ist ja natürlich eine leere Dialektik. Daß trotzdem diese Lehre die Billigung der Kirche erhalten hat und herrschendes Dogma geworden und geblieben ist, beruht auf zweierlei Gründen. Zunächst auf ihrer kirchlichen Zweckmäßigkeit: sie kam dem zeitgemäßen Streben nach kirchlicher Machterweiterung und hierarchischer Organisation hülfreich entgegen, indem sie ihm die dogmatische Substruktion darbot. Sodann aber doch auch auf einer relativen Wahrheit von bleibender Bedeutung: wir mögen sie die paulinische Tiefe des sittlichen Selbstbewußtseins nennen, dieses Dringen auf den

Kern des Menschen, dieses feine Verständniß der christlichen Cardinalwahrheit, daß es das Herz und sein Lieben sei, was allein des Menschen Werth oder Unwerth, allein auch sein Wohl oder Wehe bedinge. Ist jenes die katholische, für die mittelalterliche Kirche grundlegende Seite des Augustinismus gewesen, so dieses die evangelische, an welche die Reformation angeknüpft hat. Die Perle ganz loszuschälen von ihrer harten Schaale, ist die noch immer nicht vollbrachte Aufgabe der protestantischen Theologie.

Die moderne Philosophie kann ihr dabei lehrreich die Hand reichen. Auch in ihr begegnen uns nur in anderer Form wieder dieselben Gegensätze wie in der Geschichte des Dogmas: Die pelagianische Unterschätzung, die manichäische Ueberspannung des Bösen und die zwischen beiden vermittelnden Richtungen. Auf ersterer Seite liegen die Theorieen von Spinoza, Leibniz, Shaftesbury &c. Am weitesten in Einseitigkeit ging Spinoza, welcher die Begriffe „gut und übel" für bloße subjektive Reflexionsbegriffe erklärte, welche wir durch willkürliche Vergleichung der Dinge mit einander bilden; ansich sei nichts ein Uebel, sondern nur ein zufälliges Fehlen dessen, was anderswo dasei, also z. B. Blindheit nur Mangel, sofern wir sie vergleichen mit dem Sehen Anderer. So ist nach ihm auch das Böse nur ein Mangel an Kraft oder Realität, wie das Gute oder die Tugend in der Kraft sein Sein zu erhalten besteht; dieser ansich ganz naturalistische Satz wird allerdings dadurch eingeschränkt, daß für das wahre Sein des Menschen das Vernünftigsein oder Erkennen erklärt wird, wonach das Böse dann im Mangel an Vernunft oder Einsicht besteht, wie bei Schleiermacher im Mangel oder Unkräftigsein des Gottesbewußtseins. Diese offenbar unzureichenden Erklärungen beruhen auf dem Grundfehler des Spinozismus, seinem ateleologischen Causalismus oder der Verkennung des inneren Zweckes als des Bildungs- und Lebensgesetzes der Wesen. — Eingehender und umsichtiger, wenn auch nicht völlig befriedigend hat Leibniz das Problem der Theodicee in dem gleichnamigen Buch behandelt. Auch er sieht in der Beschränktheit oder Privation das metaphysische Grundübel, welches die Wurzel sowohl der physischen Leiden wie des moralischen Bösen sei; letzteres besteht in dem Mangel des höheren, auf wahre Güter gerichteten Strebens, was mit mangelnder Einsicht zusammenhängt. Das Uebel, einschließlich des mo-

ralischen, ist zwar nicht an sich von Gott gewollt, wohl aber, weil es unvermeidlicher Nebenerfolg in der Hervorbringung des Guten ist, von Gott als Moment der besten Welt und als Mittel zur Erreichung größerer Güter zugelassen. Es gehört zu den Dissonanzen, welche am richtigen Orte angebracht der Harmonie Nachdruck geben; vielfach ist es auch nur ein auf unserer menschlichen Kurzsichtigkeit beruhender Schein. Jedenfalls ist der nicht zu loben, der den mißvergnügten Bürgern gleich über die göttliche Weltregierung nur zu klagen weiß. — Schelling hat gegen diese Leibniz'sche Erklärung des Bösen aus der Endlichkeit oder Beschränktheit bemerkt, daß sie ungenügend sei und aus einem unlebendigen Begriff des Positiven entspringe; das Positive sei vielmehr das Ganze oder die Einheit und habe nicht die bloße Verneinung, sondern die Zertrennung, Disharmonie, Ataxie der Kräfte zu seinem reellen Gegensatz. Schon ein Jahrhundert vor Leibniz' „Theodicee" hatte Jakob Böhme den Grund des Bösen darin gefunden, daß der eine Wille, um offenbar, empfindlich und wirksam zu werden, sich in eine Schiedlichkeit von centra ausführen müsse, deren Selbstwollen zunächst zwar Streit, Widerwilligkeit und Angst erzeuge, doch nur dazu, damit in der Ueberwindung und Versenkung desselben in den ewigen Willen, daraus es entsprungen, das Leben des Guten und der Liebe offenbar werde. Mit diesem tiefsinnigen Gedanken, welchen Schelling in der Freiheitslehre wieder aufgenommen hat, war die Frage der Theodicee auf den richtigen Weg gewiesen: nicht aus dem leeren Begriff des Seins und seiner Grenze, ebensowenig aus dem Begriff des reinen Denkens, wie der logische Idealismus meint, ist das Uebel zu erklären, sondern aus dem Wesen des Willens, aus dem Verhältniß des Einen ganzen Willens zu dem Selbstwollen der vielen Willenscentra, des Vernunftwillens zum unvernünftigen Eigenwillen. Wie Hegel's Panlogismus, der nur die Vernunft für wirklich hält, zum falschen Optimismus führt, so der Schopenhauer'sche Panthelismus, der nur unvernünftigen Willen kennt, zum falschen Pessimismus. Soll es Gutes geben und das Gute die weltbeherrschende Macht sein, so muß — darin hat Hegel Recht — das Weltprinzip Vernunft sein. Giebt es aber in der Wirklichkeit auch Böses, und zwar nicht bloß als Schein, sondern als ernsthaft zu bekämpfende und zu überwindende Realität, so muß — darin hat Schopenhauer Recht — das

Subjekt des Wirklichen Wille sein, und zwar ein in Schiedlichkeit ausgeführter, von der Vernunft unterschiedener und als Selbstwollen der einzelnen Willenscentra sich bethätigender Wille. Auf die richtige Verknüpfung beider Seiten wird es ankommen, darauf weist die religiöse wie die philosophische Geschichte des Problems der Theodicee.

Getreu unserer bisherigen kritisch-genetischen Verfahrungsweise dürfen wir nicht von der transscendentalen Frage ausgehen, wie sich das Uebel zu Gott verhalte oder wie sich sein Dasein in der Welt und seine Vereinbarkeit mit der Weltordnung begreifen lasse; wir fragen vielmehr zunächst ganz einfach, als was uns das Uebel in unserer Selbsterfahrung gegeben sei, welche Erlebnisse unseres Gemüths es seien, welche uns zu dem Problem der Theodicee führen? Nun sind aber bekanntlich der Erlebnisse, die uns Leid bereiten, unzählig viele und verschiedenartige von den ersten sinnlichen Schmerzen des Neugeborenen an bis zu dem Abschiedsschmerz des lebensmüde scheidenden Greises; wollten wir sie alle einzeln betrachten, so fänden wir kein Ende und für die vorliegende Frage hätten wir damit erst nicht viel gewonnen. Wir werden also besser thun, wenn wir aus der Legion der Uebel eine besondere Erscheinungsgruppe als Repräsentantin aller herausgreifen, und dazu wird sich naturgemäß eine solche vorzüglich eignen, welche jedem Einzelnen als unmittelbare Erfahrung seines inneren Lebens bekannt ist und welche zugleich das Wesen der sämmtlichen analogen Erscheinungen in intensiver Bestimmtheit darstellt. Da fällt uns denn alsbald das Wort des Dichters ein: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld". Die intensivste und instruktivste Bestimmtheit des Uebels werden wir also nicht in den Erfahrungen des äußeren Lebens zu suchen haben, sondern in jenen Erlebnissen des Ich, die wir, weil sie sich mit dem Schmerzensgefühl der Schuld zu verbinden pflegen, als „böse", als moralische Uebel bezeichnen. Daß Jeder solche Uebel aus seiner persönlichen Selbsterfahrung kenne, ist eine Voraussetzung, von der anzunehmen ist, daß sie allgemein zugestanden wird.

Was ist denn das Böse? Man sollte meinen, von einer so allgemeinen und unmittelbar innerlichen Erfahrung müßten auch Alle

denselben Begriff haben. Aber weitgefehlt; vielmehr gehen die Meinungen darüber ziemlich weit auseinander. Die älteste und ungenügendste Erklärung ist die, daß das Böse bloß eine Beschränktheit, ein Mangel an Realität sei; so wäre es ja mit der Endlichkeit, also mit der Existenzform jedes Einzelwesens identisch, während es doch eine an demselben vorhandene nichtseinsollende Bestimmtheit, eine abnorme Qualität ausdrückt. Nicht einmal das physische Uebel ist bloß Mangel an Realität; daß wir keine Flügel haben, wird Niemand ein Uebel nennen, wohl aber ist's ein solches, wenn Einer keine Hände oder Füße hat, wenn also etwas fehlt, was dasein sollte, was zum Wesen, zur Zweckidee, zur Vollkommenheit einer Existenz gehört. Auch Krankheiten beruhen keineswegs immer auf Mangel an Lebenskraft, sondern ebenso oft auf Ueberfülle von Kräften; das Abnorme besteht schon hier wesentlich in der Disharmonie, dem Widerstreit der einzelnen Lebensfunktionen mit einander und mit dem Zweck des Ganzen, also in einer inneren Selbstentzweiung und Ordnungswidrigkeit. Noch vielmehr wird sich dieses beim sittlichen Uebel so verhalten. Darum ist auch die andere weitverbreitete Bestimmung, daß das Böse in der Sinnlichkeit bestehe, unzutreffend; sie leidet an dem doppelten Fehler einer Definition, zu weit und zu eng zumal zu sein. Denn weder ist alles Sinnliche böse, noch ist alles Böse ein sinnliches. Kaum der extremste Asket könnte behaupten wollen, daß alle sinnlichen Funktionen als solche schon böse seien; wir aber werden sogar von gar keiner zugeben, daß sie an und für sich böse sei, weil wir in der gegentheiligen Behauptung einen unfrommen Vorwurf gegen den Schöpfer der Natur finden müßten (I. Tim. 4, 4). Ansich sind alle Funktionen indifferent und werden nur unter Umständen böse, wenn sie mit irgend einer Zweckordnung, sei es der eigenen Persönlichkeit oder der Gesellschaft, in Zwiespalt gerathen. Daher wäre die obige Definition mindestens näher dahin zu bestimmen, daß das Böse bestehe in der ungeordneten Sinnlichkeit; und da die Regel ihrer Ordnung im Geiste liegt, die Ordnungswidrigkeit also auf einer Nichtbeachtung oder Beiseitesetzung der Forderungen des Geistes beruht, so ließe sich dafür auch sagen, das Böse bestehe in einer Uebermacht oder Herrschaft der Sinnlichkeit über den Geist. Sofern jedoch das verantwortliche Subjekt auch des sinnlichen Bösen jedenfalls nicht der sinnliche Leib,

sondern das persönliche Ich, der Geist ist, so wäre statt dessen noch genauer zu sagen, das Böse bestehe in der Schwäche des Geistes gegenüber der Sinnlichkeit, seinem Unvermögen, die Sinnlichkeit in Zucht und Zügel zu halten, zu beherrschen und zu leiten, seiner Trägheit im Geltendmachen seiner Forderungen und Bekämpfen der sinnlichen Neigungen. So gefaßt, trifft nun allerdings die Definition für viele Formen des Bösen zu, hat also jedenfalls eine relative Wahrheit. Aber auch nur eine relative; denn sie erklärt noch keineswegs alle Formen des Bösen, gerade die höchsten, in welchen sein Wesen sich am bestimmtesten ausprägt, am wenigsten. Die Laster z. B. des Geldgeizes, des Ehrgeizes und der Herrschsucht, der Heuchelei und Lüge, des Fanatismus — was haben sie mit der Sinnlichkeit zu thun? Und kann man ohne Weiteres von Schwäche des Geistes reden bei solchen Untugenden, wo wir doch oft die erstaunlichste Energie des Verstandes und Willens zur Durchsetzung ihrer Zwecke aufgewendet sehen? Auch schon die frühesten Erscheinungsformen des Bösen, Eigensinn und Trotz des Kindes, lassen sich nicht wohl auf Sinnlichkeit zurückführen.

Derartige Erwägungen werden uns geneigt machen, denen beizustimmen, welche das Böse, statt in die Sinnlichkeit, vielmehr in die geistige Willensrichtung der Selbstsucht setzen. Gewiß ist, daß das Böse, in welcher Form es auch zur Erscheinung komme, zum eigentlichen Subjekt immer den Willen hat und daß der volle Begriff des Bösen, der die Zurechnung als Schuld in sich schließt, nur da stattfinden kann, wo auch der volle Begriff des Willens, also das seiner selbst bewußte und sich selbst bestimmende Ich, als Subjekt vorauszusetzen ist. Richtig ist auch, daß das Bösesein des Willens wesentlich in der Selbstsucht besteht, im Suchen des eigenen Selbst allein, seiner besonderen Eigenzwecke ohne und wider die allgemeinen Zwecke des Ganzen. Nur muß man sich hierbei vor pessimistischer Ueberspannung hüten. Nicht, daß überhaupt der Wille Selbstbefriedigung sucht und findet, ist schon böse, sondern dieß liegt ein für allemal im Wesen des Willens; sofern er überhaupt etwas will, muß er sich bestimmte Zwecke setzen, und je mehr er diese wirklich als seine eigenen Zwecke empfindet und in ihrer Verwirklichung lebt, desto mehr erfährt er dabei unfehlbar auch Selbstbefriedigung, und diese wird nicht etwa kleiner, sie wird nur reiner, tiefer und

somit größer, je mehr er seine Zwecke von der Enge seines besonderen Lebens auf das Wohl der Gesammtheit ausdehnt. Selbstwollen und Selbstbefriedigung sind also durch ein ewiges Gesetz der Natur so unlöslich mit einander verknüpft, daß die letztere nur dem als verwerflich erscheinen könnte, welcher auch schon im Selbstwollen ein zu überwindendes Uebel sähe, wie der konsequente Pessimismus der Inder und Schopenhauer's ohne Scheu vor den quietistisch-mystischen Konsequenzen thut. Wer hingegen den Willen nicht zu ertödten und entleeren fordert, wer vielmehr seine Selbstthätigkeit für Recht und Pflicht hält, der begeht eine wunderliche Inkonsequenz und verstößt gegen ein psychologisches Grundgesetz, wenn er der Selbstbethätigung des Willens die Selbstbefriedigung als unberechtigt abspricht. Unberechtigt ist vielmehr nur, wenn der Einzelwille, statt in und mit dem Ganzen seine Befriedigung zu finden, sie außer demselben und wider dasselbe sucht, wenn er sichselbst zum Ganzen machen will, statt sich als dienendes Glied dem Ganzen ein- und unterzuordnen. Da diese Unterordnung das ewige Grundgesetz der Vernunft für alle endlichen Wesen ist, so werden wir also nun sagen können: böse ist der Wille, welcher dem Vernunftgesetz, der vernünftigen Ordnung des Ganzen zuwider seine Eigenzwecke will. Und sofern das Vernunftgesetz der Zweckgedanke Gottes ist, so läßt sich endlich sagen: böse ist der dem göttlichen Willen widerstrebende Eigenwille. Indeß muß man auch hierbei wieder vor einem Mißverständniß sich hüten, welches in theologischen Kreisen nicht selten sich findet und welches das genetische Verständniß des Bösen erschwert: es ist die Meinung als ob das Böse von vorneherein in bewußter Empörung wider Gott, Verleugnung Gottes und Selbst- oder Kreaturvergötterung bestehe. Nahegelegt ist diese Ansicht durch die alttestamentlichen Bilder vom Treubruch, von der Empörung Israels wider seinen König Jahve; dann ist sie durch Augustins Theorie vom Sündenfall der Ureltern in der kirchlichen Dogmatik heimisch geworden und neuerdings hat sie der Theolog Julius Müller in seinem berühmten Buch über die Sünde verfochten, hat aber freilich selber bekannt, daß die (so verstandene) Sünde das unbegreiflichste Geheimniß der Welt sei. Das wäre sie allerdings unter jener Voraussetzung, aber daraus folgt eben die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung, die außerdem auch mit den Thatsachen der Erfahrung nicht

übereinstimmt. Sowenig ist das Böse von vorneherein bewußte Gottesfeindschaft, daß es vielmehr in seinen Anfängen gar nicht einmal mit dem Gottesbewußtsein verbunden ist, wie jeder weiß, der Kinder zu erziehen hat; aber auch im späteren Leben ist es dem Böses Wollenden meistens nicht um eine Beleidigung Gottes zu thun, an den er dabei kaum denkt, sondern er will eben seinen Eigenwillen durchsetzen, seine Neigungen in ungeordneter Weise befriedigen. So gewiß darin objektiv eine Gottwidrigkeit liegt, so wenig muß diese doch dem böse Wollenden bewußt oder gar von ihm beabsichtigt sein. Die Empörung wider Gott in trotziger Selbstvergötterung mag also wohl die äußerste dämonische Steigerung des Bösen sein, aber sein Anfang und Wesen ist es darum doch nicht.

Ist nun also das Böse Sache des freien Willens, so scheint, wenn wir weiter nach seinem Grund fragen, die nächstliegende und natürlichste Antwort hierauf die zu sein, daß der Grund des Bösen bei jedem Einzelnen einfach in seiner eigenen Wahlfreiheit liege, dieser jedem Menschen immer in gleich ursprünglicher Weise zukommenden Fähigkeit, sich aus reiner Unbestimmtheit heraus für das Gute oder Böse zu entscheiden. Diese Theorie — man nennt sie die indeterministische — ist aber, so sehr sie der oberflächlichen Verständigkeit einzuleuchten pflegt, doch sowohl an sich unhaltbar, weil psychologisch unmöglich, als auch mit den Grundanschauungen jeder tieferen, insbesondere der christlichen Moral im Widerspruch. Der Wille ist in Wirklichkeit nie die leere Möglichkeit, wie der Indeterminismus sie voraussetzt, die gleich gut nach jeder Seite sich wenden könnte und die nach jeder Aktion in sich wieder gleich leer, unbestimmt und richtungslos wäre. Vielmehr hat der Wille in jedem wirklichen Individuum immer auch seinen bestimmten Inhalt, und in diesem seinem jeweiligen Bestimmtsein liegt der bestimmende Beweggrund zu seinem jeweiligen Handeln; ist Freiheit Selbstbestimmung, so ist sie eben das Handeln aus der Bestimmtheit des eigenen Selbst, dieses bestimmten und von andern unterschiedenen Wesens heraus, nicht aber ein Handeln aus der leeren Unbestimmtheit eines nur möglichen aber unwirklichen Ich überhaupt; aus solcher Unbestimmtheit könnte überhaupt nie ein wirkliches Handeln, am wenigsten ein Handeln aus besonnener Wahl und mit klar gewußten Beweggründen entstehen. Ferner wäre bei solcher unbe=

stimmten leeren Wahlfreiheit jeder Zusammenhang des sittlichen Lebens, jede stetige Entwicklung und jede feste Charakterbildung eine Unmöglichkeit; der Wille wäre nach der indeterministischen Theorie eine Reihe atomistisch nebeneinander gereihter, innerlich zusammenhangsloser Einzelakte; es ist dabei völlig verkannt, daß das sittliche Leben so gut wie alles Leben überhaupt eine stetig fortschreitende Entwicklung in der Wechselwirkung von Innerem und Aeußerem ist, ein Werdeprozeß, in welchem jedes Frühere im Späteren aufgehoben wird als mitwirkender Faktor der Lebensbildung des sittlichen Ich, und jedes Spätere eine Frucht ist, welche alle früheren Lebensmomente vorbereitet haben. Nur hierauf beruht ja auch alle sittliche Beeinflussung der Willensbildung durch Erziehung und Unterricht; wäre hingegen jede Willensthat eine grundlose Entscheidung aus der Unbestimmtheit heraus, so hälfe es ja offenbar gar nichts, dem Willen die besten Motive, die reinsten Grundsätze einzupflanzen, es käme doch nie zu stetiger und fester Willensrichtung. Dabei wäre auch nie ein Verlaß auf irgend einen Menschen möglich: es müßte von Jedem, auch wenn er bisher als der beste Mensch sich erwiesen, gleichwohl die Möglichkeit vorausgesetzt werden, daß er sich im nächsten Augenblick aus seiner grundlosen Wahlfreiheit heraus für das Schlechteste bestimmen könnte. Insbesondere aber kommt der Indeterminismus in Widerspruch mit zwei Cardinalanschauungen der christlichen Moral: mit der Lehre von der Allgemeinheit und Ursprünglichkeit der Sünde als einer vom Einzelwillen unabhängigen Eigenschaft der Gattung, und mit der Lehre von der Erlösung und sittlichen Erneuerung durch die höhere Kraft des göttlichen Geistes. Wäre das Böse das Werk jedes einzelnen freien Willens und seiner jedesmaligen grundlosen Entscheidung, so wäre die Behauptung seiner ausnahmslosen Allgemeinheit unerweislich, und vollends undenkbar wäre dann, daß das Böse allen Menschen schon von Haus aus und so gründlich anhafte, daß wir es als eine schon von Anfang an zu bekämpfende und nie ganz zu überwindende Macht in uns vorfinden, wie dies das Christenthum mit vollem Recht behauptet. Mit dieser ihrer Voraussetzung fiele dann aber auch die vom Christenthum gelehrte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen dahin; der freie Wille des Einzelnen, wie er der einzige Urheber des Bösen wäre, würde dann folgerecht auch der einzige Urheber seiner Aufhebung oder des Guten

sein, welches folglich als freie That des Menschen dessen eigenstes Verdienst wäre. So führt der Indeterminismus, wie auch die Geschichte des alten und neuen Pelagianismus lehrt, immer zur Aufhebung der christlichen Heilslehre in ihrem innersten Mittelpunkte, er verkennt die folgenreiche Wahrheit, daß nicht die Früchte den Baum gut machen, sondern wie der Baum, so die Früchte desselben sind, wie das Herz, so sein Wollen und Thun (agere sequitur esse). „Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so kenn' ich auch sein Wollen und sein Handeln."

Die unleugbare Erfahrungsthatsache, daß wir das Böse beim Erwachen des sittlichen Bewußtseins immer schon als eine Macht in uns vorfinden, welche ihren Ursprung sonach jenseits unserer bewußten Freiheitsbethätigung haben muß, diese Thatsache, an welcher der pelagianisch-rationalistische Indeterminismus unerbittlich scheitert, hat zu der prädeterministischen Theorie geführt, welche den Grund des Bösen in einer dem irdischen Erscheinungsleben irgendwie vorausgehenden Freiheitsthat sucht. In mythischer Form findet sich diese Theorie in der indischen Seelenwanderungslehre, dann wieder bei Plato, dessen Darstellung (im „Phädrus" und der „Republik") allerdings so augenscheinlich poetisch gehalten ist, daß schwer zu sagen sein dürfte, wie viel daran seine eigentliche lehrhafte Meinung war, wie viel bloß exoterische bildliche Einkleidungsform für den philosophischen Gedanken, daß das Geistige unseres Wesens auf unserem Theilhaben an der übersinnlichen Idealwelt beruhe; wie denn neuerdings die individuelle Prä- und Postexistenz der Seele für ein dem platonischen Idealismus fremdes und nur seiner exoterischen Darstellung angehöriges Dogma erklärt worden ist.*) Wie dem sei, jedenfalls ist diese Lehrweise für die religiöse Spekulation der jüdischen und christlichen Alexandriner (Philo, Origenes) maßgebend geworden und hat ihnen zur Erklärung des Ursprungs des Bösen gedient; ebenso wurde sie neuerdings wieder vertreten von dem Theologen Julius Müller. In mehr philosophisch sublimirter Form findet sie sich bei Kant, Schelling und Schopenhauer. Die erstere Form, welche eine reale individuelle Präexistenz des persönlichen Geistes vor seinem Eintritt in die leibliche Daseins-

*) Vgl. Teichmüller, Studien z. Gesch. der Begriffe 1874.

weise annimmt, gehört zu den problematischen Vorstellungen, mit welchen sich wissenschaftlich nichts machen läßt, weil sie in unserer Erfahrung keinen Anhaltspunkt haben und nur eine Dunkelheit durch eine andere noch größere erklären. Bei der strenger philosophischen Form des Prädeterminismus verhält sich die Sache insofern etwas anders, als die determinirende Freiheitsthat hier nicht eigentlich zeitlich der irdischen Existenz des Individuums vorausliegen, sondern sich zu ihr als der zeitlose, blos begrifflich vorauszusetzende Grund verhalten soll. Nimmt man dies jedoch streng beim Wort, so scheint mir nothwendig zu folgen, daß es sich hierbei überhaupt nicht um eine That des schon existirenden freien Wesens handeln könne, da dessen individuelle Bestimmtheit erst Folge der inteligiblen Freiheitsthat sein soll, sondern um das Werden des freien Wesens d. h. des individuellen Willens überhaupt. Dann aber werden wir den determinirenden Grund des Bösen lieber nicht in der unerfaßlichen Region eines intelligiblen Jenseits suchen, sondern in dem psychologisch aufzuzeigenden Entwicklungsgang des endlichen Willens aus seiner Naturgebundenheit zu seiner Freiheit.

Es war ein richtiger Instinkt der Kirche, daß sie beide Theorieen, die indeterministische und prädeterministische, abgelehnt hat: jene, weil sie überhaupt das Böse als eine objektive Macht in der Welt undenkbar macht und damit die Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit in Abrede stellt; diese, weil sie den Grund des Bösen, statt in der natürlichen Beschaffenheit und geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, vielmehr in den transscendenten Regionen der Geisterwelt sucht, und mit diesem Ueberfliegen des geschichtlich-sittlichen Bodens auch die Erlösungsfähigkeit der Menschheit auf dem geschichtlichen Wege der positiven Religion in Zweifel zieht. Aber so naheliegend und begreiflich es war, daß man der Geschichtlichkeit der Erlösung oder der Heilsursache auch einen geschichtlichen Ursprung des Unheils in Adams Fall als Pendant gegenüberstellen zu müssen glaubte, so wenig läßt sich doch verkennen, daß diese Theorie, wie sie seit Augustin dogmatisch fixirt ist, bei näherer Betrachtung den gewichtigsten Bedenken unterliegt, die es dem Verstand unmöglich erscheinen lassen, sie für eigentliche Wahrheit zu nehmen, was natürlich eine bleibende allegorische Wahrheit nicht ausschließt. Wollten wir auch zunächst von den Schwierigkeiten eines

vollkommenen Urzustandes absehen, so könnten wir doch nicht übersehen, daß unter dessen Voraussetzung die Möglichkeit des Sündenfalls sehr schwer begreiflich wäre. Aus einem rein guten Willen kann das Böse nicht entstehen, weil jedes Motiv dazu fehlte, ohne welches doch keine freie Handlung denkbar ist; setzt man aber, um den Fall zu erklären, als Motiv desselben Stolz oder Unglauben oder Lüsternheit oder dergleichen Regungen voraus, so hat man ja eben damit das Dasein eines innerlichen Bösen vor dem thatsächlichen Fall schon zugegeben, und der letztere ist dann also nicht mehr der erste Grund, sondern nur die erste Erscheinung des anderswo begründeten Bösen. An der Unerklärlichkeit des Falls unter Voraussetzung eines sündlosen Urstandes ändert auch die Einschiebung des äußeren Versuchers gar nichts, unter welchem man sich seit der alexandrinisch-jüdischen Theologie (S. 369) den Satan zu denken pflegt. Abgesehen davon, daß damit die Frage nach der ersten Entstehung des Bösen ja nur weiter zurückgeschoben wäre aus der Menschen- in die Geisterwelt, wo alle Schwierigkeiten verdoppelt wiederkehren würden, abgesehen davon, ist überhaupt nicht zu vergessen, daß eine äußere Anregung für sich allein, ohne daß ihr eine latente Neigung zum Bösen entgegenkommt, noch gar keine Versuchung wäre und nicht den leisesten Einfluß auf das Handeln ausüben könnte. Die äußere Anregung kann wohl die innere Lust aufwecken, aber immer wird dann doch der eigentliche Reiz der Versuchung in dieser letztern liegen, wie schon Jakobus sagt: „Ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird". Also würde auch die Versuchung durch den Satan, um als erklärendes Motiv dienen zu können, doch immer wieder ihren Anknüpfungspunkt in einer inneren bösen Lust oder Neigung der Ureltern zur Voraussetzung haben müssen. Und so bleibt es also dabei, daß die erste Sündenthat immer schon ein Sündigsein voraussetzt und ohne dieses unerklärbar bliebe.

Ebenso unbegreiflich, wie der Fall selbst, wären aber auch die von der Dogmatik beschriebenen Folgen desselben, und zwar gleichsehr, ob wir sie nun als natürlich gewordene oder als übernatürlich veranstaltete Folgen denken wollten. Im ersteren Fall würde keine Analogie der Erfahrung hinreichen, um die radikale Verderbung der Gattungsnatur infolge der einen und ersten That der Ureltern zu

erklären. Denn wenn auch allerdings aus Handlungen habituelle Richtungen hervorgehen können, so doch nie aus einer einzelnen, sondern immer aus einer längeren Reihe gleichmäßig fortgesetzter Handlungen; und dann sind die hieraus hervorgegangenen habituellen Richtungen überdies immer nur einseitige Entwicklungen bzw. Entartungen der in der Gattungsnatur angelegten Kräfte und Triebe. Daß aber durch eine erste That des Freiheitsgebrauchs die Freiheit selbst sollte verloren, also durch eine besondere Aeußerung der eigenthümlich menschlichen Naturanlage diese selber in ihrem Kern, in ihrer moralischen Befähigung sollte zerstört sein: das ist rein undenkbar. Dies Gefühl hat sich auch den kirchlichen Dogmatikern selbst aufgedrängt, denn offenbar lag darin der Grund, weshalb sie sich nicht darüber klar werden konnten, ob eigentlich das göttliche Ebenbild, das im Sündenfall verloren gegangen sein soll, wirklich die menschliche Gattungsnatur selbst gebildet habe, oder ob es nur ein Accidens derselben, und ob ein wesentliches oder unwesentliches Accidens gewesen sei; worüber die konfessionellen Lehrweisen miteinander im Streit liegen. Wenn dann ferner das Verderben auch auf die leibliche Natur des Menschen und weiterhin der außermenschlichen Kreatur überhaupt sich erstreckt haben soll, sofern erst infolge des Falles die Menschheit den mancherlei Uebeln und besonders dem Loos der Sterblichkeit unterlegen sei, so liegt hier das Widernatürliche in der Zumuthung, daß wir uns die menschliche Natur vor und abgesehen vom Zufall der adamitischen Sünde von diesen Uebeln völlig frei denken sollen; ein Leib aus irdischem Stoff, der doch weder aus inneren Gründen noch durch äußere Unfälle irgend welcher Art der Zerstörung im Tode ausgesetzt wäre, der also z. B. vom höchsten Thurm herabfallend doch keinen Schaden davongetragen haben würde (wie ein Kirchenvater uns versichert) — ein solcher paradiesischer unsterblicher Leib existirt nur in der dichtenden Phantasie, nie und nirgends aber auf der wirklichen Erde. Wollten wir aber, um allen diesen Unbegreiflichkeiten mit einem Sprung zu entrinnen, zur wunderwirkenden göttlichen Allmacht unsere Zuflucht nehmen, welche vor dem Fall eine übernatürliche Vollkommenheit und nach demselben dann als dessen positve Strafe eine ebenso übernatürliche Verderbung des menschlichen Zustandes bewirkt habe: so sind ja damit zwar freilich alle Zweifel an der natürlichen Möglichkeit der Sache niederge-

schlagen, aber nur, um dafür die Zweifel wegen der moralischen Möglichkeit eines derartigen göttlichen Verfahrens in verstärktem Grade zu wecken. Weder mit der Weisheit noch mit der Gerechtigkeit noch mit der Güte Gottes vermöchten wir es zu reimen, wenn er wegen des ungünstigen Ausfalls der ersten Prüfung seiner noch völlig unerfahrenen und ungeübten Zöglinge, welchen er selber doch vorausgesehen hatte, nun sofort den Fluch völligen physischen und moralischen Verderbens über das ganze Menschengeschlecht verhängt haben sollte. Kein unbefangen und ehrlich Urtheilender kann sich verhehlen, daß ein solches Verfahren mehr dem harten theokratischen Herrscherideal eines Augustin und Calvin, als dem Gottesbilde ähnlich sieht, wie es Jesus uns gegeben hat, dem Vater im Himmel, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute, dem Urbild unbegrenzter Güte! — Aber das düstere Bild, welches die augustinische Dogmatik von dem Zustand der gefallenen Menschheit entwirft, entspricht endlich auch weder der wirklichen Erfahrung noch den Aussagen der heiligen Schrift, nach deren übereinstimmendem Zeugniß die Menschheit trotz aller Sündhaftigkeit doch keineswegs so ganz gottverlassen ist, daß sie nicht doch immer noch das Gesetz Gottes in ihrem Gewissen, das Bewußtsein von Gottes Offenbarung in ihrer Vernunft und das Sehnen und Suchen nach Gott in ihrem Herzen trüge — ein unzerreißbares Band der bestehenden Gottverwandschaft und ein unentreißbares Pfand der verheißenen Gottesgemeinschaft. Können wir sonach in der dogmatischen Vorstellung vom „Stand des Verderbens" nur ein Zerrbild von der Wirklichkeit sehen, so ist schon damit die Vermuthung nahegelegt, daß wir dann wohl auch in dem Gegenstück, dem „Urstand der Vollkommenheit", nur ein Idealbild werden zu sehen haben, welches nie und nirgends gerade so wirklich gewesen, sondern welches ebenso eine Abstraktion von der wirklichen Menschheit nach der lichten Seite oder nach ihrer gottähnlichen Anlage und Bestimmung enthält, wie jenes eine Abstraktion nach der dunklen Seite der gottwidrigen Natürlichkeit ist.

Ebendarauf werden wir indessen auch durch die Erwägung der Schwierigkeiten geführt, welche die Vorstellung eines anfänglichen Zustandes der intellektuellen und moralischen Vollkommenheit der Urmenschen einschließt. Mag dem poetischen Gemüth die Vorstellung noch so ansprechend erscheinen, daß den Ureltern alles Gute und

Wahre als reines Geschenk vom Himmel in den Schoß gefallen sei: der nüchterne Verstand vermag eben doch nicht die Cardinalwahrheit zu vergessen, an die wir täglich neu erinnert werden, daß der Mensch alles Wahre und Gute durch die eigene mühevolle Arbeit und unter immerwährendem Kampf mit Hemmungen von innen und außen erringen und erkaufen muß. Weder eine menschliche Weisheit, die nicht durch die Mühe des Lernens, Suchens, Forschens und Denkens erworben wäre, noch eine menschliche Heiligkeit, die nicht durch die Zucht der Erziehung und den Kampf der Tugend mit der Neigung vermittelt wäre, vermögen wir uns vorzustellen. Zu solchen apriorischen Bedenken treten neuerdings als empirische Bestätigung noch die Ergebnisse der Alterthumswissenschaft hinzu, welche uns, je weiter wir gegen den Anfang vordringen, desto mehr nur das stehende Bild eines harten Kampfes ums Dasein, schwerer und langsamer Arbeit zur Ueberwältigung der Natur, allmäligen Sichemporringens aus den rohesten Lebensverhältnissen durch Gewinnung und Verbesserung der Kulturwerkzeuge und durch elementare Ordnung der geselligen Sitten und Rechte darbieten. Wo bleibt solchen Thatsachen gegenüber das poetische Bild eines heilig-seligen Urzustandes? Mag also immerhin die kirchliche Dogmatik diese Vorstellung um ihres ansprechenden praktisch-allegorischen Gehaltes willen noch fortführen: die rein theoretische Religionswissenschaft jedenfalls wird ein für allemal darauf verzichten müssen. — Uebrigens ist noch daran zu erinnern, daß die biblische Urstand-Sage ungleich nüchterner ist, als das augustinische Dogma; von einer anfänglichen vollkommenen Weisheit der Ureltern weiß sie sowenig etwas, daß sie vielmehr gerade das Gegentheil vorauszusetzen scheint, sofern ja das Wissen vom Guten und Uebeln erst durch den Genuß von der verbotenen Frucht erworben wird, vorher also den Ureltern noch nicht eigen war. Wo aber noch nicht einmal das elementare Wissen von den sittlichen Unterschieden sich findet, da kann selbstverständlich noch viel weniger von Heiligkeit die Rede sein; ist diese der Zustand vollkommener Tugend, die über den Gegensatz und Kampf des Guten und Bösen erhaben ist, so ist jenes im Gegentheil der Zustand der Indifferenz oder kindlichen Unschuld, die jenen Gegensatz noch nicht kennt, die zwar vom Bösen noch kein Bewußtsein hat, aber ebensowenig vom Guten, die also erst noch den Kampf vor sich hat, in welchem der

Mensch die praktische Erfahrung jenes Gegensatzes zu machen bekommt und seine allmälige Ueberwindung im sittlichen Tugendcharakter anstreben muß. Diese kindliche „Unschuld", wie sie aus der biblischen Erzählung uns entgegentritt, ist aber offenbar nicht ein Zustand von höherer sittlicher Vorzüglichkeit, in welchem nur Gutes und nichts Böses vorhanden wäre, sondern es ist, wie ja an jedem Kind wahrzunehmen ist, ein Zustand der sittlich unbewußten Natürlichkeit, in welcher die Keime des Guten und Bösen noch unentwickelt und ungeschieden beisammen liegen; daß diese entwickelt d. h. vor allem für das Bewußtsein unterschieden werden, das ist der nothwendige Weg zum wirklichen Gutwerden. Dann haben wir aber in dem ersten Hervortreten der bösen Keime als sündige Lust und That nicht mehr den letzten Grund des Bösen, sondern nur seine erste Erscheinung zu sehen, welche keineswegs eine Verwandlung der menschlichen Gattungsnatur in's Schlimmere, sondern nur eine Entwicklung der menschlichen Gattungsanlage bedeutet, eine Entwicklung von nicht wesentlich anderer Art, als wie sie im Mikrokosmus jedes individuellen Lebensganges immer wiederkehrt. Als typisches Exempel also des natürlichen und immer wesentlich gleichartigen Hergangs, wie es zum Sündigsein des Menschen kommt, wird uns die Erzählung vom „Sündenfall" gelten können, wie ja schon der Apostel Paulus sie bei seiner mustergiltigen Zeichnung dieses Bewußtseinsvorganges Röm. 7, 7 ff. im Auge gehabt hat.

Die psychologische Genesis des Bösen ist nicht schwer zu verstehen, wenn man davon ausgeht, daß dem Menschen das Streben nach Befriedigung seiner natürlichen Triebe so nothwendig ist, wie jedem andern Lebewesen. Dieses Streben, welches im Wesen des Willens liegt oder dieses Wesen bildet, ist nun zwar ansich noch nicht böse, daß aber und wie das Böse daraus wird, ist einfach einzusehen, wofern man nur unbefangen genug ist, um die Thatsachen des allgemein menschlichen Seelenlebens ohne dogmatische Vorurtheile rein aufzufassen. Das Streben also nach Befriedigung der natürlichen Triebe ist anfangs rein natürlich d. h. ohne sittliches Urtheil über das Sollen oder Nichtsollen, über Recht oder Unrecht des Strebens, es ist noch durch kein Bewußtsein von einem Gesetz gezügelt, es ist also unbedingt und unbeschränkt auf die Selbstbefriedigung jedes Triebes, wie und wann er sich regen mag, gerichtet,

das natürliche Begehren ist so zunächst die alleinherrschende ungebrochene Macht des individuellen Lebens. Nun aber kommt das Gesetz und zwar zunächst in der Form einer von außen herantretenden Zumuthung der Erzieher, der Gesellschaft, der geltenden Autoritäten, und setzt dem naiven Begehren seine Schranke durch das Verbot: Du sollst nicht begehren! Damit tritt nun zwar zu dem bisher völlig unbeschränkten Begehren eine hemmende Schranke in der Vorstellung eines entgegenstehenden Willens hinzu; aber wird es etwa durch dieses neu hinzutretende Bewußtsein auch sofort wirklich aufgehoben, gebrochen und überwunden? Jeder weiß, daß dieß nicht der Fall ist, und es ist auch leicht einzusehen, warum es gar nicht möglich ist. Der natürliche Eigenwille hat ja die reale Macht des Lebenstriebes, welche dem natürlichen Gefühl auch als das alleinige Recht des Lebens erscheint; wie sollte er denn durch die bloße Vorstellung des entgegentretenden (verbietenden) fremden Willens sofort aufgehoben werden können? Daß der verbietende fremde Wille das höhere Recht auf Geltung habe, als das eigene, bisher unbeschränkte und somit alleinberechtigt erscheinende Begehren, ist ja schon eine Einsicht, die keineswegs als ursprünglich vorhanden vorausgesetzt werden kann und die auch mit dem Verbot nicht unmittelbar sogleich gegeben ist, sondern die erst das Ergebniß einer Reihe von realen Erlebnissen sein kann, in welchen das erwachende sittliche Bewußtsein die praktische Erfahrung davon zu machen bekommt, daß der verbietende fremde Wille dem eigenen Begehren gegenüber thatsächlich die höhere Macht sei, die ihrem Verbot Nachdruck zu geben, den widerstrebenden Eigenwillen durch seine Erfolglosigkeit oder seine widrigen Folgen zu brechen im Stande sei. Die Vorstellung von wiederholten derartigen realen Erfahrungen ergiebt das erste wirkungskräftige Motiv der Unterordnung des Eigenwillens unter den verbietenden fremden Willen; weiterhin gesellen sich dazu die Gefühle der Sympathie, Achtung und Pietät, welche die Scheu vor Verletzung des höheren fordernden Willens als neues, idealeres Motiv nahelegen; und zuletzt kommt auch noch die Einsicht in die Richtigkeit, die innere sachliche Begründung oder vernünftige Nothwendigkeit des Gebotes oder Verbotes als höchstes bekräftigendes Motiv hinzu, eine Einsicht, die natürlich selbst wieder sehr verschiedene Stufen der Klarheit von dämmernder Ahnung bis zur vollen

(autonomen) Vernunfterkenntniß haben kann. Erst aus der Summation aller dieser verschiedenartigen Motive erwächst nach und nach als Gesammtergebniß die Anerkennung des sittlichen Rechts des gesetzgebenden Willens und der Verpflichtung zur Unterordnung des Eigenwillens unter das Gebot und Verbot, kurz das sittliche Bewußtsein des Sollen, welches also schon ein vielfach vermitteltes Resultat komplicirter Bewußtseinsvorgänge und vorsittlich-sittlicher Erfahrungen ist, keineswegs aber ein unmittelbar gegebener und von Anfang entwickelter Bewußtseinsinhalt, wie die Theologen gewöhnlich vorauszusetzen scheinen, womit sie sich dann natürlich das Verständniß für die Genesis des Bösen unmöglich machen; beiläufig bemerkt, etwas mehr psychologische und pädagogische Einsicht könnte auch für die theologische Dogmatik und Ethik gar nichts schaden und würde jedenfalls die nützliche Folge haben, daß man dann künftig ohne Zweifel nicht mehr denen, die diese Dinge in nüchtern psychologischer Weise zu verstehen suchen, den geradezu albernen Vorwurf „unethischer Betrachtungsweise" machen würde!

Steht also fest, daß die sittliche Anerkennung des verbietenden Gesetzes nicht von vorneherein schon vorhanden, sondern erst das vermittelte Resultat mehrfacher Bewußtseinsvorgänge ist, so folgt hieraus von selber, daß das wehrende Verbot: Du sollst nicht begehren! anfangs nur das Widerstreben des natürlichen Begehrens hervorrufen kann; weit entfernt, der ihm entgegentretenden Schranke sofort willig sich zu fügen, wird der Eigenwille durch diesen Widerstand vielmehr nur gereizt zum trotzigen Bestehen auf seinem eigenen Sinn (daher der „Eigensinn" beim Kinde als primitivste Form des Bösen auftritt). Damit steigert sich nun zwar die Intensität des Selbstgefühls und der Willenskraft, dieser werthvollen und unentbehrlichen Grundlage selbständiger Charakterbildung; allein gleichzeitig entsteht ein gewohnheitsmäßiger Hang des Widerstrebens gegen jede Schranke, ein Widerwille gegen das Gesetz, welches doch als die höhere Macht und mehr und mehr auch als das höhere Recht dem Eigenwillen gegenüber sich fühlbar macht. So findet sich der Mensch beim allmäligen Erwachen seines sittlichen Bewußtseins allbereits mitten im Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen, denn er empfindet einen gründlichen Widerwillen gegen das Gesetz, welches er doch als das geltende Gute anzuerkennen nicht umhin kann, und dieser Wider-

wille macht ihm den Gehorsam gegen das Gesetz theils unmöglich, soweit die sittlichen Motive den natürlichen Trieben nicht genug Widerstandskraft entgegensetzen, theils wenigstens schmerzlich und drückend; auf jeden Fall also findet das Ich beim Erwachen seines sittlichen Bewußtseins in sich einen mächtigen Hang des Eigenwillens zur Gesetzwidrigkeit d. h. einen bösen Hang, welcher, weil jenseits des sittlichen Bewußtseins, also auch jenseits aller freien sittlichen Selbstbestimmung begründet, als eine natürliche, angeborene, radikale Fehlerhaftigkeit des Willens erscheint. Insofern liegt der Behauptung eines natürlichen Bösen im Menschen oder der „Erbsünde" etwas Thatsächliches und Richtiges allerdings zu Grunde, obgleich hinwiederum zuzugeben ist, daß dieser Begriff doch nicht genau richtig ist, insofern das, was daran das Natürliche ist: das Selbstwollen und Selbstbefriedigungsuchen, noch nicht eigentlich böse heißen kann, und das, was daran das Böse ist: die dem Gesetz zuwider in ihrer Eigenheit sich behauptende Willensrichtung, nicht mehr eigentlich natürlich heißen kann, weil sie ja nicht mehr bloß Sache des vorsittlich-naiven, sondern schon des sittlich-bewußten Ich ist.

Aber eben darauf, daß der Uebergang von jenem zu diesem ein allmäliger, durch relativ noch natürliche, relativ doch schon sittliche Erfahrungen, Thaten und Leiden vermittelter Bewußtseinsprozeß ist, darauf beruht die eigenthümliche Realdialektik des Verhältnisses von Natürlichem und Bösem, welche in dem Begriff der „Erbsünde" zu einer paradoxen Abbreviatur zusammengefaßt ist. Eben in diesem dialektischen Verhältniß oder in der Relativität des ganzen sittlichen Entwicklungsprozesses liegt der Grund, warum man nicht eigentlich von einer ersten Sünde reden, nicht einen bestimmten Punkt als Grenzscheide zwischen dem natürlich-indifferenten („unschuldigen") und dem sittlich-zurechenbaren Thun fixiren, also auch nicht zwischen der bloßen Möglichkeit und der Wirklichkeit des Bösen so abstrakt unterscheiden kann, daß man nur die Allgemeinheit der ersteren behaupten, die der letzteren aber verneinen könnte. Man kann nicht zum wirklichen Bewußtsein des Guten und Bösen, dieser innerlichen Willensbestimmtheiten kommen, ohne in irgendwelcher Weise und irgendwelchem Grade Erfahrung von diesem Gegensatz an sich selber gemacht, also in eigenen Willensregungen von mehr oder weniger Dauer und Intensität die Divergenz von Wollen und Sollen kennen

gelernt zu haben, womit ja schon auch irgendeine Wirklichkeit des Bösen gegeben ist. Damit hängt ferner eine gewisse Relativität der Zurechnung und Schuld zusammen; im vollen Sinne findet sie nur bei der persönlichen sittlichen That d. h. der bewußten Selbstbestimmung wider die sittliche Norm statt; vor dem Bewußtsein des Sollens hingegen giebt es noch keine Zurechnung des natürlichen Thuns, es ist noch sittlich indifferent, unschuldig; ebensowenig kann fremdes Thun oder dessen Wirkungen irgendjemandem zur Schuld zugerechnet werden, daher ist der Begriff einer verdammlichen Erbschuld durchaus verwerflich. Aber vom Erwachen des sittlichen Bewußtseins an findet eine Zurechnung immer gerade soweit statt, als in der jeweiligen Stufe der Gewissensbildung die Möglichkeit zur Ueberwindung der gesetzwidrigen Neigungen gegeben war, wenn die vorhandenen sittlichen Erkenntnisse und Impulse als Motive dagegen aufgeboten worden wären. Jeder Fortschritt der Entwicklung des Gewissens, der Erweiterung der sittlichen Einsicht, der Verfeinerung des Urtheils oder instinktiven Taktes für recht und unrecht erhöht die Möglichkeit der Reaktion gegen abnorme Impulse, der Ueberwindung der schlechten durch gute Motive, steigert also mit der sittlichen Freiheit auch die Verantwortlichkeit für das eigene Thun und Lassen.

Wenn sonach das Böse nur wirklich wird in der gesetzwidrigen Selbstbestimmung des endlichen Willens, so hat es seinen Grund eben in diesem, also in der Kreatur, nicht in Gott. Von Gott ist das Böse weder als Zweck gewollt — es ist ja vielmehr im Widerspruch mit dem vom heiligen Willen Gottes gewollten Zweck oder dem Gesetz des Guten — noch auch gewirkt als seine That, vielmehr ist sich der Mensch aufs bestimmteste des Bösen als seiner eigensten That bewußt und das göttliche Wirken in Bezug auf das Böse bekommt er vielmehr nur als negative Reaktion dagegen in seinem richtenden Gewissen und in der Weltordnung zu empfinden. Nur die Möglichkeit des Bösen hat Gott als Schöpfer des Menschen, dieser zur freien Selbstbestimmung angelegten geistigen Kreatur, begründet; sofern er aber den Menschen mit dieser Möglichkeit schuf, die von seiner Anlage zur Freiheit unzertrennlich ist, und von welcher Gott von Ewigkeit wußte, daß auch ihre Verwirklichung ein unvermeidlicher Nebenerfolg und Durchgangspunkt auf dem Wege zur Verwirklichung des positiven sittlichen Zwecks, der realen Freiheit

des guten Willens sei, so läßt sich insofern sagen, daß Gott das Böse um des Guten willen, welches ohne diese Bedingung nicht zu bewirken war, zugelassen habe; und sofern die Weltordnung auf Ueberwindung des Bösen angelegt, dessen Vorhandensein also im Weltplan in Rechnung genommen ist, so wird zu sagen sein, daß das Böse als ein zwar nicht sein sollendes, aber nicht nicht sein könnendes und somit als ein zur Ueberwindung bestimmtes Accidens des Guten mit diesem zusammen in dem göttlichen Weltplan vorgesehen, mitgeordnet sei. Eben damit, daß wir das Böse als ein ob auch nur accidentielles und aufzuhebendes Moment in der göttlichen Weltordnung mitenthalten denken, wissen wir auch seine Abhängigkeit von Gott und somit dessen unbedingtes Weltregiment gewahrt.

Indessen läßt sich hier die Frage aufwerfen, ob nicht die Gottwidrigkeit des Bösen mit dem oben ausgeführten Verhältniß Gottes zum Endlichen, wonach er dieses als das umfassende Ganze nicht außer sondern in sich hat, im Widerspruch stehe? Darauf ist zunächst zu erinnern, daß wir dieses Verhältniß von Anfang so verstanden haben, daß dabei die relative Selbstständigkeit der Einzelwesen nicht aufgehoben sondern behauptet wird; wo aber selbstwollende Willenscentra sind, da ist schon auch die Möglichkeit ihres mit der Ordnung des Ganzen kollidirenden abnormen Wollens und Wirkens gegeben. Mag immerhin dem abstrakten Verstand der Gedanke schwierig erscheinen, daß das Besondere zu dem Ganzen, von dem es doch getragen und abhängig ist, im Zwiespalt stehe: die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses ist uns durch zweifellose Analogieen unserer nächsten Erfahrung verbürgt. Wie viele Willensregungen, Gefühle und Vorstellungen hat das Ich in seinem Bewußtseinsinhalt, die es doch als seinem eigenen Zwecke zuwiderlaufend verneint und bekämpft! Es weiß diese Affekte, Gefühle, Phantasien als die seinigen, nur in ihm und durch es vorhandene, und verwirft, verabscheut, haßt sie dennoch zugleich als etwas seinem innerlichen Willen und wahren Selbst zuwiderseiendes, fremdes, feindliches, zu überwindendes. Indem wir unsere schlechten Neigungen hassen, beweisen wir, daß sie von unserem Selbst verschieden, ihm entgegengesetzt sind; hinwiederum könnten wir sie doch gar nicht als hassenswürdig empfinden und bekämpfen, wenn sie unser Ich gar nichts angingen, wenn sie außer demselben lägen, wenn wir sie nicht als Momente unseres eigenen

Gesammtlebens in uns vorfänden. Darauf eben, daß der Gegensatz des Guten und Bösen innerhalb der umfassenden Einheit des Ich liegt, beruht die Pein der inneren Zerissenheit, der Schmerz des Schuldgefühls und der Schmerz des sittlichen Kampfes; aber es beruht ebendarauf zugleich die Möglichkeit der Heilung, der Ueberwindung des Widerstrebenden, der Herstellung des inneren Einklangs und Wohlklangs. Im Schmerz kündigt sich überall, im physischen wie geistigen Leben, die Reaktionskraft des Ganzen gegen den abnormen Theil an; er ist das Zeichen des Uebels, der Erkrankung, Entzweiung und doch zugleich das Zeichen der noch vorhandenen Lebenskraft, welche das Uebel überwinden, die Harmonie wiederherstellen kann. Beruht nun also im mikrokosmischen Leben die Möglichkeit der Ueberwindung des Uebels (moralischen wie physischen, denn es verhält sich bei beiden gleichartig) darauf, daß es einerseits vom Ich verschieden, seinem einheitlichen Vernunftzweck entgegengesetzt, andererseits aber doch auch vom Ich nicht geschieden, sondern von seinem Gesammtleben umfaßt ist, so wird eben dieß auch von dem Uebel des Makrokosmus im Verhältniß zu Gott gelten müssen: so gewiß es dem einigen Willen oder Vernunftzweck Gottes entgegengesetzt, von seinem Ich verneint ist, so gewiß muß es doch innerhalb des Gesammtbereichs der organischen Wechselwirkung, in welcher das ganze Leben Gottes sich entfaltet, fallen, weil sonst alle Möglichkeit der Ueberwindung desselben durch die Reaktion des göttlichen Organismus der Weltordnung aufgehoben wäre. Weit entfernt also, daß in der Thatsache des Uebels eine Gegeninstanz gegen die von uns vertretene Theorie des konkreten Monotheismus läge, findet diese vielmehr von hier aus eine neue bedeutsame Bestätigung. Das Uebel der Welt könnte nicht als Uebel, als Disharmonie, als Entzweiung dasein, wenn nicht die Einzelwesen der Welt vom einigen Vernunftwillen oder selbstbewußten Ich Gottes verschiedene, für sich seiende, reale Sonderwillen wären; aber das Uebel der Welt könnte hinwiederum nicht aufzuhebendes Moment sein und in der Harmonie des Ganzen wirklich überwunden werden, wenn nicht die sämmtlichen Sonderwillen und Einzelkräfte doch wieder von der Einheit des ganzen Lebens Gottes als untergeordnete Momente desselben umfaßt, von seiner Allmacht getragen und von seiner Allweisheit zu einem organischen Zwecksystem geordnet

wären. — Wird man endlich hiergegen einwenden, daß dann das Uebel, wenn als Moment in das Allleben Gottes fallend, auch von ihm gefühlt werden müßte: nun wohl, so scheue ich diese Consequenz so wenig, daß ich mich vielmehr nur freuen kann, bei meinem Gedankengang auf eine Idee geführt zu sein, welche dem tieferen religiösen Gemüth von jeher als ein Kleinod des Glaubens gegolten hat, während freilich die Theologie zufolge ihrer aristotelisch-platonischen Abstraktionen dagegen immer gar spröde that: ich meine die Ueberzeugung, daß alles Leid, das durch unsere Herzen zieht, auch von dem großen allempfindenden Herzen Gottes als „Mitleid" wahrhaft mitgefühlt werde, daß er, weit entfernt, in der Monotonie einer selbstischen Seligkeit, in dem erdichteten Jenseits unveränderlicher Einfachheit und reinen Denkens, unberührt von den Schmerzen, die er uns Sterblichen als Privilegium überließe, zu verharren, vielmehr in vollem Ernst mit erbarmendem Herzen an all' unserem Wehe Theil nimmt, an unserer Schwachheit mitträgt, daß insbesondere (Eph. 4, 30) unser Irren und Fehlen seinen heiligen Geist „betrübt" und eben dadurch die richtende und heilende Reaktion seines gerechten und gnädigen Willens hervorruft. Weil er aber der Ueberwindung alles von ihm mitgefühlten Uebels durch seine göttliche Kraft stets gewiß ist, so hebt sich alles Mitleid für ihn immer wieder auf in die Seligkeit der rettenden, heilenden und tröstenden Liebe. Und so läßt er, während er selbst mitleidend Theil nimmt an unseren Schmerzen, zugleich uns mitfreuend Theil nehmen an seiner Seligkeit. —

Daß die göttliche Reaktion gegen das Böse sich in der Form der sittlichen Weltordnung vollzieht, haben wir schon oben bei der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit gesehen. Ihre nächste Erscheinung ist das richtende Gewissen, in welchem die objektive Vernunft, die den Einzelnen an das Ganze bindet, in der Form unwillkürlichen Gefühls ihr Urtheil über unser Wollen und Thun kundgibt; daß diese Funktion, wie immer in ihrer Ausbildung menschlich vermittelt, doch auf transsubjektivem göttlichem Grunde ruhe, verräth sich deutlich in der Unbedingtheit ihrer Urtheile. Wie nun überhaupt der Mensch in die Welt das hineinzudeuten pflegt, was er in sich selbst vorfindet, so ist es psychologisch ganz begreiflich, daß er auf Grund des innerlichen Gerichts, das er in der verurtheilenden Gewissensstimme empfindet, auch in den äußeren Uebeln, die der Weltlauf ihm

bringt, Straffolgen für seine Verschuldungen sieht. So hat der Vergeltungsglaube seinen Grund und zugleich seine relative Wahrheit in der Projektion des sittlichen Selbstbewußtseins in die äußere Welt; aber sein doppelter Irrthum, wodurch er für das religiöse Urtheil wie für die verständige Weltansicht gleichsehr irreführend und verwirrend wird, besteht darin, daß er einmal in jedem einzelnen Uebel ein besonderes göttliches Verhängniß zur Vergeltung besonderer Schuld findet, und dann daß er die teleologische Bedeutung des Uebels als eines heilsamen Erziehungsmittels verkennt. Für die objektive verständige Weltansicht besteht zwischen äußerem Geschick und sittlichem Werth keineswegs immer ein kausaler Zusammenhang und noch seltener eine genaue Aequivalenz, wie sie durch die Vergeltungstheorie gefordert wäre. Die vielfache Erfahrung, daß der Gute unter unverschuldetem Mißgeschick leidet, der Schlechte sich unverdienten Glückes erfreut, ist von Hiobs Zeiten an der Stein des Anstoßes für den Vergeltungsglauben gewesen. Dieser Anstoß fällt weg für eine reinere Ansicht von der göttlichen Regierung („Vorsehung"), wie sich uns dieselbe schon oben bei Besprechung der göttlichen Allmacht, Allweisheit und Gerechtigkeit nahegelegt hat. Wir dürfen nicht jedes einzelne glückliche oder unglückliche Ereigniß für sich allein, losgelöst vom Causalzusammenhang der natürlichen Ursachen, für eine besondere Wirkung der göttlichen Allmacht oder Gerechtigkeit halten, da die Allmacht Gottes sich vielmehr als eine geordnete in dem Ganzen der weltlichen Wechselwirkung erweist, das Einzelne also nur mittelbar, durch die Vermittlung aller natürlichen Ursachen, durch sie gewirkt ist. Ebenso geht die göttliche Gerechtigkeit unbedingt nur darauf, daß im Ganzen der sittlichen Weltordnung das Gute Bestand habe und das Böse zu nichte werde; und diesen Zweck erreicht sie im Ganzen auch unfehlbar dadurch, daß das abnorme Wollen und Thun der Einzelnen an der Ordnung des Ganzen zuletzt scheitert, sich gegenseitig im Schach hält und neutralisirt, in natürlicher Realdialektik in sein Gegentheil umschlägt und unwillkürlich zur Förderung des Guten dient. Aber das schließt doch gar nicht aus, daß in diesem Wechselspiel der freien Kräfte, durch welches sich die Erhaltung des Systems sittlicher Güter vermittelt, im Einzelnen oft die Guten leiden und die Schlechten Glück haben können; die Bedingungen des einen oder andern fallen gar nicht mit dem sittlichen

Werth oder Unwerth der Personen zusammen; wie ja überhaupt die natürliche und die sittliche Weltordnung, obwohl auf einander angelegt, eben doch nicht identisch sind, sondern verschiedene Stufen des Zwecksystems der Welt darstellen, in welchen ganz verschiedene Gesetze unabhängig von einander herrschen. Darum dürfen die Uebel, die nach dem natürlichen Lauf der Dinge die Einzelnen treffen, meistens nicht in einen ursächlichen Zusammenhang mit dem sittlichen Verhalten der Betroffenen gebracht, nicht als Vergeltung einer Schuld betrachtet, sondern sie müssen als natürliche Folgen natürlicher Ursachen nach dem Causalgesetz des Naturlaufs verstanden werden.

Aber so gewiß mit dieser natürlichen Erklärung der Uebel aus dem Causalzusammenhang der endlichen Ursachen der verständigen Weltansicht ihr Recht wird, so wenig kann damit doch das religiöse Bewußtsein sich schon zufrieden geben. Ihm steht es ja fest, daß alles Geschehen, unangesehen seine natürliche Verursachung, ein dienstbares Mittel in der Hand Gottes ist, welches den Zwecken seiner Weisheit und Liebe dienen muß. Es verbindet sich ihm also mit der natürlich-ätiologischen die sittlich-teleologische Betrachtung der Uebel, es erkennt in ihnen heilsame Erziehungsmittel zum Guten. Und daß sie dies wirklich werden können und also auch nach göttlicher Bestimmung werden sollen, das bestätigt die Erfahrung aller der Guten, welche unter dem Druck der Weltübel nicht trotzig sich verhärtet und nicht feige verzagt haben, sondern sich durch die Leidensschule zu der Ansicht führen ließen, daß das schlimmste Uebel gar nicht außer uns liegt, sondern inwendig in uns, in dem selbstischen Eigenwillen unseres thörichten Herzens, das seine besonderen kleinen Zwecke zum Götzen macht, dem es selber nicht bloß dient sondern auch die ganze Welt dienstbar machen möchte. Von solchem unseligen Wahn, an dem doch das Menschenherz, eben weil es „Eigenwille" ist, immer in irgend einem Grade krankt, uns zu heilen, von der gottwidrigen Selbstheit uns loszumachen, um uns in der Gottesliebe unser wahres, gottähnliches, vernünftig-freies Selbst finden zu lassen: dazu sind vor allem andern die Uebel in der Weltordnung bestimmt. So erweist sich das, was freilich zunächst als eine unvermeidliche Hemmung unserer einzelnen endlichen Zwecke erscheint, gerade wieder als Förderung unseres unbedingten Zwecks und höchsten Gutes. Indem in den mannigfachen Erfah-

rungen des Leides der Eigenwille thätsächlich die Nichtigkeit seiner selbstischen Bestrebungen und Zwecke zu erfahren bekommt, wird ihm diese widerwillige Hemmung zum Anlaß seiner freiwilligen Beugung und Ergebung unter den höheren Willen der Weltregierung; und aus dieser Ergebung, dem schmerzlichen Sterben des selbstischen Ich, ersteht dann das neue Leben des freudigen und vertrauensvollen Gehorsams, der liebenden Hingabe des freien Einzelwillens an den Willen Gottes und an die Zwecke seiner Regierung, an das wahre Wohl der Menschheit. Da werden dann insbesondere die geselligen Uebel aus Hemmungen der Freiheit gerade zu Reizen der sittlichen Thatkraft und zu Anzeichen der jeweiligen sittlichen Aufgaben. Der Tüchtige, der sich die Förderung des Guten und Ueberwindung des Schlechten in der Welt, diesen Zweck Gottes, zu seinem eigenen Lebenszweck gesetzt hat, er wird vor der Schwierigkeit der zu überwindenden Hindernisse und vor der Häufung der ihn dabei bedrohenden Gefahren und Uebel nicht zurückschrecken, sondern nur seine Thatkraft für den guten Kampf verdoppeln, je gefährlicher die Feinde werden. Aber wie ja der tapferste Kämpfer am meisten den Wunden ausgesetzt ist, so hat auch in der sittlichen Welt derjenige immer am schwersten unter dem geselligen Uebel, unter Thorheit und Bosheit der Welt zu leiden, der am tüchtigsten und wirksamsten dagegen kämpft. So erklärt sich dieses dem Vergeltungsglauben so anstößige Mißverhältniß zwischen Verdienst und Schicksal auf dem Standpunkt der höheren sittlichen Betrachtung ganz von selbst, und es erklärt sich nicht blos, sondern das Aergerniß findet von hier aus auch seine einfache praktische Lösung: dem wackern Streiter Gottes verwandeln sich die Wundenmale, die er im guten Kampfe davongetragen, in ebenso viele Ehrenmale, deren er sich vielmehr rühmt als schämt, und selbst sein äußeres Erliegen sieht sein hoffender Glaube als Opfer an, das er der guten Sache um so williger bringt, da er weiß, daß es sich in der Folge reichlich belohnen und aus des Einen Schmerzenssaat eine Freudenernte für Viele erwachsen wird, deren Vorausempfindung auch das Opfer schon leicht macht. So wird das im frommen Sinne aufgefaßte und erduldete Uebel des Einen nicht blos ein Mittel zu seiner eigenen höchsten Zweckerfüllung, seinem persönlichen Heile, sondern auch zum Heile Anderer. Das ist die Wahrheit, die ethisch-teleologische Wahrheit an der Idee des stellvertretenden Leidens des

Gerechten zum Besten der Sünderwelt. Darum weiß der Apostel Paulus, daß er an Gottes Gnade sich genügen lassen kann, weil Gottes Kraft in seiner Schwachheit mächtig ist; darum will er am liebsten sich rühmen seiner Leiden, weil darin Christi Leben sich am herrlichsten auch für die Gemeinde offenbare; und so faßt er die christliche Grundanschauung von der göttlichen Weltregierung in das einfach-erhabene Wort zusammen: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken".

Fünftes Hauptstück.

Der Offenbarungs- und Wunderglaube.

Mit dem Gottesglauben und Gottesdienst war überall auch schon der Offenbarungsglaube gegeben, denn wie hätte der Glaube an Gott entstehen und bestehen können ohne Wahrnehmung seiner Offenbarung? und was sollte der Gottesdienst bezwecken, wenn nicht die Erfahrung der hülfreichen Offenbarung Gottes? Ein doppeltes aber ist es, was die Menschheit von Anfang in der Offenbarung der Gottheit suchte und fand: Orientirung in der Welt und Sieg über die Welt, jene durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Wissens mittelst göttlicher Aufschlüsse (Orakel, Weissagung), diese durch Ergänzung des mangelhaften menschlichen Könnens mittelst göttlicher Machtakte (Wunder, Heilsthaten). Daß diese beiden Seiten der göttlichen Offenbarung von Anfang schon äußerlich meist irgendwie verbunden sind, liegt in der Natur der Sache, da ja die richtige Orientirung über die Weltlage auch schon der halbe Sieg darüber ist und das Vorauswissen des Bevorstehenden auch das rechte Vorausbewußtsein und zweckmäßige Handeln ermöglicht, überdies auch die göttlichen Aufschlüsse vielfach durch äußere Zeichen vermittelt sind, welche als Akte der überirdischen Macht die menschliche Aufmerksamkeit erregen.

Die Offenbarung der Gottheit durch Wissensaufschlüsse hat man von jeher in einer doppelten Form der Mantik gefunden: in einer

mittelbaren, durch äußere Zeichen, die erst der Deutung bedürfen,*) vermittelten, und einer unmittelbaren, auf innerer Eingebung beruhenden. Solche Zeichen, die man als göttliche Kundgebungen über verborgene Dinge der Gegenwart oder namentlich der Zukunft deutete, fand man in den verschiedenartigsten Vorkommnissen nicht blos außerordentlicher sondern auch ganz ordinärer Art, in dem Staunen erregenden Seltenen wie in dem alltäglichsten Zufall. Während die gelehrte Priesterschaft in Chaldäa auf den Lauf der Sterne achtete und aus ihren gegenseitigen Annäherungen und Entfernungen den Gang der Erdengeschicke ablesen zu können meinte, so machten sich's Griechen und Deutsche bequemer, indem sie aus der heiligen Bäume Rauschen der Götter Flüstern vernahmen und in den heiligen Vögeln, die zur Rechten oder Linken vorüberflogen, vom Himmel gesandte Boten bedeutsamer Kunde erblickten; die Etrusker und Römer suchten den Wink der Götter in den blutigen Eingeweiden der Opferthiere; wieder andere Völker, wie Araber, Hebräer, auch Chinesen benutzten als Orakel das Looswerfen mit heiligen Steinen oder Stäben. Eine spätere Form des Zeichenorakels war das Nachschlagen in heiligen Büchern; als solche dienten den Römern die sogenannten sibyllinischen Bücher, den Griechen ihre Dichter, den Christen später die Bibel oder Heiligenlegende (στιχιομαντεία, sortes Sanctorum). Ueber die Möglichkeit solcher Zeichendeutung machte sich natürlich das höhere Alterthum noch keine Gedanken: weil man die göttlichen Aufschlüsse über verborgene Dinge forderte, so fand man sie selbstverständlich in den beliebigsten Zufällen, an welche sich mittelst irgend welcher psychologisch motivirten Ideenassociation irgend eine Bedeutung anknüpfen ließ. Erst die Philosophen waren es in Griechenland, welche aus Gründen des wissenschaftlichen Denkens das Recht dieser Mantik in Zweifel stellten, wie in Israel die Propheten dasselbe thaten aus Gründen der geläuterten Frömmigkeit. Nach dem Vorgang des Xenophanes hat die Schule Epikur's das ganze Zeichenwesen prinzipiell als Unsinn verworfen; es widersprach ebensosehr ihrer Physik, welche in allem Geschehen

*) Sofern diese Deutung auf Kunstfertigkeit beruht, nennt Cicero (de divin. I 18, 34) diese Mantik „die künstliche" und stellt ihr die unmittelbare als „die natürliche" gegenüber. Aber die Theilung ist accidentiell, daher nicht so zutreffend, wie die obige.

die gesetzmäßige Folge des Mechanismus der Atome erblickte, wie ihrer Theologie, nach welcher die Götter in himmlischen Regionen ihr seliges Dasein führen sollten, ohne sich das Geringste um die irdischen und menschlichen Angelegenheiten zu bekümmern. Eben diese deistische Irreligiosität, welche bei der epikureischen Verwerfung der Zeichendeutung neben der verständigen Weltbetrachtung in's Spiel kam, schreckte Philosophen von so lebhaftem religiösem Interesse, wie die Stoiker, von solcher Aufklärung zurück und trieb sie auf die Irrpfade jener halb mystischen und halb sophistischen Rechtfertigung des Aberglaubens, wie sie in alten und neuen Zeiten einer konservativen Spekulation sich nur zu oft und zu leicht anhängt.

Wichtiger für die Religionsgeschichte, weil entwicklungsfähiger ist die andere Form der Mantik: die unmittelbare, auf innerer Eingebung beruhende. Am allgemeinsten ist der Glaube an die divinatorische Bedeutung der Träume. Sie gelten allen Naturvölkern als vorzüglichste Form der Götteroffenbarung. Die Indianer in Amerika z. B. unternehmen nichts von Bedeutung, ohne im Traum über den glücklichen Erfolg vergewissert zu sein, und sie bringen die größten Opfer willig, wenn ein Traum sie dazu aufgefordert hat, da sie glauben, daß Ungehorsam gegen solche Götterstimme unfehlbar den Tod zur Folge haben würde. Lassen sich die Träume nicht wörtlich erfüllen, so erklärt man sie allegorisch, um doch irgendwie ihnen nachzukommen. Doch kann es wohl auch geschehen, daß gegen die allzu mißliche Aufforderung einer Traumoffenbarung Gegenordre in einem andern Traum gefunden wird. Auch in Griechenland war es eine der gewöhnlichen Arten, den Rath der Götter zu holen, daß man in den Tempeln schlief und den Traum, den man da träumte, als ihre Eingebung ansah. Wie allgemein dieser Glaube auch bei den Hebräern war, zeigt eine Menge bekannter Erzählungen von Traumoffenbarungen im Alten und Neuen Testament. — Die mit dem Traum nächstverwandte Form von Offenbarung ist das ekstatische Schauen. Der Zustand der Verzückung, Ekstase galt den Alten und gilt noch jetzt den Wilden als Wirkung eines Gottes oder höheren Geistes, der im Menschen zeitweilig einwohne („Enthusiasmus") und sich seiner als Offenbarungswerkzeugs bediene, wobei der eigene menschliche Geist völlig passiv sich verhalte. Wegen der Aehnlichkeit der Erscheinungen hielt man allgemein auch den Wahnsinnigen für

göttlich inspirirt und den Dichter und Seher für eine Art von Wahnsinnigen. — Für die Praxis kam natürlich Alles darauf an, daß in die phantastisch-sinnliche Form des ekstatischen Schauens ein vernünftiger, sittlich werth- und gehaltvoller Inhalt hineingelegt wurde; sei es, daß die Schauenden selber ihrer idealen Begeisterung in jener Form Ausdruck gaben, wobei dann auch die Form allmälig geläutert wurde zum poetisch-edlen Gefäß religiös-sittlicher Ideen; oder daß die in Ekstase gesprochenen Orakel nachträglich eine vernünftige Deutung erhielten, wie dieß z. B. bei dem öffentlichen Orakel des pythischen Apollo zu Delphi der Fall war, wo die Aussprüche der somnambülen Priesterin, der Pythia, durch das Priesterkollegium erst jene sinnvolle Fassung erhielten, auf welcher ihr bedeutender und lange Zeit heilsamer Einfluß auf das öffentliche Leben der Griechen beruhte (S. 96 f.). Je mehr dagegen die öffentlichen Interessen mit dem Verfall des selbständigen politischen Lebens der alten Völker in Hintergrund traten, desto mehr sank auch die Bedeutung der öffentlichen Orakel wieder herab auf das Niveau der Wahrsagerei, von der sie ausgegangen waren, nur daß, was in alten Zeiten naiver Glaube gewesen, jetzt zum raffinirten Aberglauben entartete und ein Mittel des betrügerischen Erwerbs wurde. Vom letzten vorchristlichen Jahrhundert an überflutheten professionelle Wahrsager, die im Dienste von Isis und Osiris, von Mithras und Dea Mater und anderen orientalischen Gottheiten zu stehen vorgaben, die römische Welt und beuteten das Offenbarungsbedürfniß der Völker und der Weisen mit gauklerischem Schwindel für ihren Nutzen aus.

Unter den Philosophen sind die Stoiker die ersten, welche eine wissenschaftliche Rechtfertigung der Offenbarung durch Traum und Verzückung versuchten, indem sie dieselbe einestheils auf die allgemeine Gottverwandtschaft der menschlichen Seele, dieses Ausflusses des göttlichen Weltgeistes, zurückführten, anderntheils aber auch aus Göttererscheinungen, die im Traum mit dem Menschen reden, herleiteten. Ersteres war in der stoischen Logoslehre begründet, hätte aber nur zur Annahme einer allgemeinen Offenbarung des göttlichen Logos in allem menschlich Wahren und Guten geführt, wie sich diese auch bei späteren Stoikern (Seneka, Mark Aurel) findet; hingegen die Rechtfertigung der einzelnen weissagenden Träume und Ahnungen ließ sich darauf nicht stützen, bedurfte also jener supranaturalen Erklärung,

die den Stoikern durch ihre bekannte Accommodation an den Volksglauben ermöglicht wurde. — Nicht weniger konservativ dachte gegenüber dem Volksglauben überhaupt und besonders in unserer Frage der platonisirende Plutarch, bei dem wir erstmals eine förmliche Theorie der Offenbarung finden. Daß es Offenbarung gebe, ist ihm schon darum gewiß, weil wir ohne sie gar kein Wissen von der Gottheit haben könnten, das uns nur durch diese selber mitgetheilt sein kann. Das Wesen derselben denkt er als Zustand des „Enthusiasmus", d. h. als „eine Art von Raserei, die nicht ohne göttlichen Einfluß noch von selbst in dem Menschen entsteht, sondern die eine von fremder Ursache gewirkte Begeisterung ist, eine gänzliche Umkehrung des Verstandes und der Vernunft, die den Ursprung sowohl als die Bewegung von einer höheren Kraft erhält." Sofern dabei die menschliche Seele sich nicht rein nur passiv, sondern nach ihrer besonderen Art zur göttlichen Einwirkung empfänglich verhält, so scheint eine Vermischung zweier Bewegungen stattzufinden, einer von außen in der Seele gewirkten, und einer in der Natur der Seele selbst liegenden. Daher kann auch der Erfolg kein völlig vollkommener sein; denn wie jedes Ding nur eben soweit, als es seine eigenthümliche Natur mit sich bringt, zum Ausdruck und Werkzeug einer Idee zu brauchen ist, immer also der Idee durch das sie ausdrückende Mittel Fremdartiges und Fehlerhaftes beigemischt wird, ebenso kann auch die Seele der Pythia bei den Bewegungen des Gottes nicht völlig unbewegt und ruhig bleiben, sondern wird durch die der menschlichen Seele natürlichen Leidenschaften wie ein Schiff auf dem Meere herumgetrieben. Aus diesem immer unvollkommenen menschlichen Antheil an der „gemischten Bewegung" erklärt Plutarch scharfsinnig die jeweilige Unvollkommenheit und die Veränderlichkeit der pythischen Offenbarung. Ferner bemerkt er treffend, daß man weder um der Mittelursachen der Offenbarung willen die Gottheit selbst als deren letzten wirksamen Grund übersehen dürfe, noch aber auch ihre Eingebung für eine so unmittelbare halten solle, als ob die Gottheit im Leib der Wahrsager säße und durch ihren Mund und Stimme wie durch Instrumente redete, was ihrer Würde und Größe nicht ziemte. — So hat also schon der alte Platoniker die beiden entgegengesetzten Irrthümer zurückgewiesen, die bei dem vorliegenden Problem immer wiederkehren: die naturalistische Verneinung

alles Göttlichen und die supranaturalistische Verneinung alles Menschlichen im Vorgang der Offenbarung.

Während Plutarch in der Offenbarung noch ein selbstthätiges Mitwirken des Menschen zum Erfolg annimmt, läßt dagegen Philo, entsprechend der von ihm auf die Spitze getriebenen dualistischen Transscendenz des Göttlichen, das Offenbarungsorgan oder den Propheten in einem solchen Zustand der Ekstase sich befinden, bei welchem das Menschliche völlig verschwindet vor dem alleinwirksamen göttlichen Subjekt. Er betrachtet den Propheten wie ein Musikinstrument, welches von der Hand Gottes unsichtbar berührt und gespielt werde; nur scheinbar spreche der Prophet selber, in Wahrheit bediene sich ein Anderer seines Mundes und seiner Zunge, um kundzugeben, was er wolle. Das menschliche Ich wandere aus, wenn der göttliche Geist (in den Leib) einziehe, denn nicht zieme sich, daß Sterbliches mit Unsterblichem zusammenwohne; nur wenn das Tageslicht des menschlichen Bewußtseins (Nus) untergegangen und Finsterniß im Menschen geworden, gehe das göttliche Licht in ihm auf und erzeuge die Ekstase und gotterfüllte Begeisterung; die Seele müsse sich selber aufgeben, um den Besuch des Logos zu erharren, und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß sie alles Schlechte aus sich hinwegschaffe, um sich zum reinen Tempel Gottes zu bilden, was allerdings auch gefordert wird, sondern es sollen zuletzt auch noch unsere Vernunft und Sinne in die Verborgenheit untertauchen, damit der wahre Logos ihre Stelle in der Seele einnehmen könne. Die sittliche Reinigung und Uebung ist also nur eine, obzwar nothwendige, Vorstufe des Weges, dessen eigentliches Ziel in der vollständigen Versenkung des bewußten Geistes in die Nacht der ekstatischen Bewußtlosigkeit liegt. — Ganz dieselbe Theorie ist später noch weiter ausgeführt und zur Spitze des Systems gemacht worden vom Neuplatonismus. Die Kluft, die nach dieser Philosophie zwischen dem Urwesen und dem Endlichen gähnt, ist nur dadurch zu überwinden, daß die Seele sich selbst von aller Endlichkeit befreit, um unmittelbar mit dem Unendlichen eins zu werden. Dies geschieht durch völlige Zurückziehung von allem Aeußeren, Vertiefung in sich selbst, Vergessen zuletzt auch seiner selbst, Verschwinden alles Denkens, Wollens und Bewußtseins, Zerfließen des ganzen Selbst in trunkener Hingabe an die Gottheit, deren beseligendes Licht eben dann in der

Seele aufleuchtet, wenn diese durch völlige „Vereinfachung“ d. h. Selbstentleerung jedes natürliche Licht in sich ausgelöscht hat. In diesem verzückten inhaltsleeren Zustand ist mit dem Bewußtsein zugleich die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses überhaupt, also auch die der Offenbarung aufgehoben zu einem orgiastischen Gefühlstaumel. So endete dieser abstrakte Idealismus wieder ebenda, wo der primitive Offenbarungsglaube der Naturreligion begonnen hatte: in der geistlosen Schwärmerei des Orgiasmus!

Obgleich die philonische Inspirationstheorie in der jüdischen und theilweise auch in der christlichen Dogmatik für die Ansicht von der prophetischen Offenbarung maßgebend geworden ist, so lehrt doch jeder Blick in die Schriften der hebräischen Propheten, wie weit ihr religiöses Bewußtsein von der Unnatur und Geistlosigkeit jener ekstatischen Zustände entfernt war; je höher es sich entwickelt hat, desto weiter ist es darüber hinausgewachsen. Zwar die Ursprünge dieser so eigenartig gewordenen Prophetie liegen allerdings auch in der volksthümlichen Wahrsagung der Hebräer, die von der anderer Völker sich weder nach Form noch Inhalt anfangs wesentlich unterschieden hat. Auch die ältesten hebräischen Seher hießen „Verzückte, Rasende“ wegen der ekstatischen Form ihres Schauens. In den Vereinigungen derselben („Prophetenschulen“) wurde dieser Zustand durch sinnliche Mittel wie Musik und Tanz hervorgerufen, wie dies noch jetzt im Orient bei den Fakirs und Derwischen Sitte ist; auch das Ansteckende, das dieser Zustand religiöser Schwärmerei jederzeit hat, geht aus dem Beispiel des unter die Prophetenschüler gerathenen Saul hervor. Auch der Inhalt dieser ältesten hebräischen Prophetie war von dem der sonstigen Mantik nicht verschieden; ein Saul geht zum „berühmten Gottesmann“ Samuel, zu fragen, wo er seines Vaters Eselinnen wiederfinden könne; ein David fragt vor dem Kriegszug gegen die Philister über den Erfolg des Unternehmens und erhält einen glückverheißenden Orakelspruch; vom Seher Elisa besonders werden Wahrsagungen und Wunder von ganz ähnlicher Art wie die der heidnischen Wahrsager und Zauberer in größerer Menge berichtet. Wenn sich nun doch aus diesen von der Wahrsagung der Naturreligion kaum verschiedenen Anfängen mit der Zeit in Israel etwas wesentlich Anderes entwickelte, so hatte das seinen hauptsächlichen Grund darin, daß die Propheten seit Samuel die Hauptträger der

nationalen religiösen Idee, des Jahveglaubens, wurden. In den von ihm gestifteten Vereinen wurde der prophetische Enthusiasmus in den Dienst des Jahvismus gestellt und dadurch zu einem überaus wirksamen Faktor der politischen und religiösen Geschichte Israel's erhoben. Diese Propheten-Vereine waren die Burgen des Jahveglaubens in den Zeiten der Verfolgung durch heidnisch gesinnte Könige. Dabei konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß ihr Kampf für die nationale Religion auch in's politische Gebiet übergriff und die Stellung und Wirksamkeit der Propheten an der Spitze der volksthümlichen Opposition etwas den Volkstribunen analoges hatte. Mit der Zeit mochte dann freilich diese allzu enge Verbindung mit der Politik für die religiös-sittliche Mission der zünftigen Propheten Israels ebenso ungünstig sein und ihre Ueberflügelung durch einzelne nichtzünftige Gottesmänner zur Folge haben, wie aus gleichen Gründen die Priesterschaft Delphis ihre Autorität einbüßte und die geistige Führerschaft an die freien Denker und Dichter Griechenlands abtreten mußte. Nicht als „Prophet oder Prophetenschüler" d. h. ordentliches Glied des Prophetenstandes, sondern als ein unmittelbar von Gott Berufener trat der Hirte von Thekoa, Amos, vor seinem Volke auf; er verzichtete aber auch ganz auf direkte politische Erfolge, indem er sein Augenmerk nur auf die Heilung der sittlichen Schäden seiner Zeit richtete, und nicht bloß seiner eigenen, sondern auch der kommenden: daher fixirt er seine Mahnrede im geschriebenen Wort zum Denkmal für alle Zukunft. Nicht mehr bloß den Tagesinteressen der Politik, sondern den ewigen Idealen der Religion und Sittlichkeit gilt von jetzt ab die Wirksamkeit der Propheten. So erhob sich mit den ersten Propheten, von welchen wir schriftliche Aufzeichnungen besitzen, mit Amos und Hosea, die Prophetie Israel's zu ihrer dritten und höchsten Entwicklungsstufe. War sie ausgegangen von der ordinären Wahrsagerei, dann in den Prophetenschulen der ersten Königsjahrhunderte zum einflußreichen politisch-religiösen Nationalorakel geworden, so wurde sie jetzt (vom 8. Jahrhundert an) endlich zum Organ der Offenbarung der religiös-sittlichen Wahrheit, zum Träger des erhabenen Gottesbewußtseins, des unbestechlichen Gewissens und der unerschütterlichen Zukunftshoffnung Israels. Für die dritte und höchste Stufe der hebräischen Prophetie findet sich eine direkte Analogie nirgends in der Geschichte, eine indirekte aber allerdings an den

Idealgestalten der gottbegeisterten Dichter und Denker Griechenlands (vom 6. Jahrhundert an). „Der israelitische Prophetismus ist in der That etwas ganz eigenartiges, so gut wie z. B. die griechische Philosophie; wie der Ursprung der letztern sich allein aus dem Charakter und der Geschichte der Hellenen erklären läßt, so mußte auch zu der Entstehung und besonders zu der späteren Entwicklung des israelitischen Prophetismus die besondere Anlage von Israel und der wahrlich nicht alltägliche Gang seiner Geschichte zusammenwirken." (Kuenen.)

Von welcher Art war nun das prophetische Bewußtsein auf dieser Stufe? Diese Frage ist um so wichtiger, als wir hier, wenn irgendwo, eine authentische Erklärung des Offenbarungsbegriffs zu finden hoffen dürfen, denn daß diese Männer sich als Träger, Werkzeuge, Sprecher göttlicher Offenbarung fühlten, steht unbedingt fest. „Sie treten mit dem klaren, festen und lebendigen Bewußtsein eines höheren Auftrags vor das Volk; sie fühlen, daß der Geist, der sie treibt, nicht der gemeine sei, und wenn sie ihre Rede beginnen mit dem Wort: So spricht der Herr! so ist dieß weder eine hohle Phrase noch eine eitle Selbsttäuschung; sondern die Wirkung des unwiderstehlichen Dranges der Seele, welche die Stütze für ihre Bestrebungen nicht in sich oder neben sich sucht, sondern in der unmittelbaren Berührung mit der Quelle der Wahrheit und des Rechts. Und dieß um so mehr, als sie sich im Widerstreit wissen mit einer feindlichen oder, was schlimmer ist, mit einer gleichgiltigen Welt" (Reuß.) Die Propheten wissen sich als die Beauftragten Gottes, die nicht ihre eigenen Meinungen verkündigen, sondern die Wahrheit, welche sie als „Spruch Gottes" in sich vernehmen; nicht ihre eigene beliebige Reflexion ist die producirende Quelle ihrer Verkündigung, sondern sie fühlen sich ergriffen, überwältigt von einer höheren Macht, von welcher sie ihre eigene Kraft so bestimmt unterscheiden, daß eben das Gefühl des Kontrastes zwischen der Unzulänglichkeit der eigenen Kraft und der furchtbaren Größe und Schwere des auf sie gelegten Berufs sie erbeben und zagen macht. So sucht sich z. B. ein Jeremia dem göttlichen Auftrag zu entziehen, aber er vermag es nicht, es ist in seinem Herzen wie brennend Feuer, er muß sich bereden lassen, ob er mag oder nicht. Doch indem er von dem unwiderstehlichen Drang des göttlichen Geistes sich überwältigt fühlt, wird er

zugleich über sich selbst hinausgehoben, erfüllt mit einer übermenschlichen Kraft, die ihm Muth giebt, als der Eine zu stehen wider das ganze Land wie eine eiserne Säule und eherne Mauer (Jer. 1, 6 f. 18 f. mit 20, 7 ff). In solchen Erfahrungen schwerer Kämpfe und wunderbarer Erhebung des Gemüths haben die Propheten die Legitimation ihrer Wirksamkeit, das einzige, aber untrügliche Wahrzeichen ihrer göttlichen Sendung gefunden, worauf sie auch den falschen Sehern gegenüber sich berufen und stützen; es ist eine subjektive Gewißheit, die aber auf festestem objektivem Grunde ruht: auf dem sittlichen Urtheil des Gewissens. Denn darin besteht das wesentliche und entscheidende Kennzeichen des wahren Propheten gegenüber der Menge des Volks, der Priester und Scheinpropheten, daß jene die unverbrüchliche ob auch unerfreuliche, sittliche Wahrheit des Gewissens vertreten, diese dagegen den Wünschen und Neigungen des natürlichen Herzens Rechnung tragen und schmeicheln (Jer. 8. 23), daß jene den Tag Jahves als Gerichtstag verkündigen, während diese nur Friede! Friede! predigen, daß jene die Beschneidung der Herzen und die Umkehr und Besserung des Lebens fordern, während diese in der flotten Vollziehung des Tempel- und Opferdienstes die volle Bürgschaft der göttlichen Gunst finden wollen.

Hiermit ist schon auch gesagt, daß der Inhalt der prophetischen Offenbarung nicht in dem bestand, woran man sonst gewöhnlich bei den Worten Prophetie und Offenbarung zu denken pflegte und zum Theil noch denkt: sie war weder Vorhersagung bestimmter Ereignisse — über die Stufe der heidnischen Wahrsagerei war die wahre Prophetie so ziemlich hinausgewachsen — noch auch Enthüllung dogmatischer Geheimnisse oder Belehrung über theologische Sätze und Begriffe. Allerdings besaßen und verkündigten die Propheten eine neue und tiefere Erkenntniß vom Wesen Gottes in seinem Verhältniß zu Israel, von den Zwecken und Wegen seiner Weltregierung, von Israels Aufgabe und Hoffnung. Aber wie ja ihnen selber diese höhere Erkenntniß nicht auf dem Wege theoretischen Nachdenkens, am wenigsten der metaphysischen Spekulation entstanden war, sondern als Wirkung praktischer Intuition, als Ergebniß des Eindrucks, welchen die thatsächlichen Geschichtserlebnisse und gegenwärtigen Zustände ihres Volks auf ihr persönliches reingestimmtes Gemüth ausübten, und der jeweiligen entsprechenden Reaktion, welche sie in diesem

hervorriefen: so war auch die göttliche Wahrheit, die sie dem Volke zu verkündigen und für die Nachwelt aufzuzeichnen hatten, keineswegs eine abstrakte Lehre, allgemeine Theorie oder gar dogmatischer Lehrsatz über religiöse Fragen überhaupt, sondern es waren unmittelbar praktische Wahrheiten, es waren die konkreten Consequenzen der Gottesidee, die Anwendungen und Auslegungen des heiligen Gotteswillens mit jedesmaliger konkreter Beziehung auf ganz bestimmte zeitgeschichtliche Verhältnisse, es war die paränetische, strafende und tröstende Beleuchtung und Deutung der geschichtlichen Gegenwart und Vorausahnung der Zukunft im Lichte des reinen und unveränderlichen Gotteswillens. „Die Prophetenreden bieten auch die allgemeinsten Wahrheiten niemals anders als in lebendigem Zusammenhang mit Zeit und Geschichte. Und die Zeitverhältnisse sind nicht etwa blos äußerlich das Gewand, welches an sich gleichgültig den sich gleichbleibenden Inhalt prophetischer Verkündigung umhüllte; sie sind im eigentlichsten Sinn mitbildende Faktoren für die Predigt der Propheten, gleichsam Stufen, auf welchen die Wahrheit tiefer in die menschlichen Verhältnisse Israels eingeführt wird." (Schultz.) In diesem Gebundensein an die wirkliche Geschichte ihres Volks liegt nun zwar einerseits die volksthümliche Kraft der hebräischen Prophetie, wodurch sie zu einer geschichtebildenden Macht ersten Ranges geworden ist, aber es liegt andererseits darin zugleich ihre zeitliche Schranke. Der Blick der Propheten war noch beschränkt auf das Verhältniß Gottes zu ihrem Volk, die andern Völker kamen ihnen kaum als Gegenstand positiver göttlicher Zwecke in Betracht; daher haben natürlich auch die Hoffnungen, welche sie von diesem Boden aus und unter Voraussetzung der jeweiligen Zeitlage von der Zukunft hegten, noch einen engen Gesichtskreis und sind weit entfernt davon, als ein richtiges Vorauswissen der wirklichen Zukunft sei es des Volks Israel oder gar der Menschheit überhaupt gelten zu können. Die bleibende Wahrheit ist auch hierbei immer nur die in dem Geschichtlichen enthaltene und durch das Geschichtliche in's Licht des Bewußtseins erhobene ewige Idee selbst; und nur insoweit als ja freilich die ewigen Gesetze unter analogen äußeren Verhältnissen sich immer auch wieder in analogen Formen verwirklichen werden, haben die biblischen Weissagungen eine typische Wahrheit für alle Zeiten, wogegen von einer

wörtlichen Erfüllung derselben kaum irgendwo die Rede sein kann.

Dem sittlichen Werthe des Inhalts entspricht endlich die vernünftige Klarheit der Form des prophetischen Bewußtseins. Die Traumgesichte und das ekstatisch-visionäre Schauen treten zurück und werden zur Ausnahme, während die Regel das gehobene aber klare Bewußtsein der Begeisterung bildet, bei welchem der Prophet zwar freilich der Macht des höheren göttlichen Geistes, der ihn ergreift, sich passiv hingegeben fühlt, dabei aber doch seiner Sinne und Gedanken so mächtig bleibt, daß er den Kontrast zwischen der Größe des göttlichen Inhalts und der Unzulänglichkeit seiner menschlichen Form sehr wohl erkennt, daß er ebendarum mit seiner Aufgabe ringt, unter der Wucht der von ihm vernommenen Gottessprüche selber erbebt, aber auch für die Größe der neuen gewaltigen Ideen nach der passendsten Form des Ausdrucks in Wort und Sinnbild sucht. Wie es die tiefste leidenschaftliche Erregung des Herzens war, aus dessen Kämpfen die Wahrheit der prophetischen Ideen geboren wurde, so war auch bei der Gestaltung derselben Vernunft und Sinn keineswegs, wie Philo meinte, untergetaucht in die Nacht der Bewußtlosigkeit, sondern im Gegentheil in höchster Erregung und Spannung, die ihre Analogie freilich nicht in dem kühlen Reflektiren des Forschers, wohl aber in der genialen Intuition und Produktion des Dichters und Künstlers hat. Es ist sonach allerdings die Phantasie die specifische Form der prophetischen Produktionen gewesen, aber die Phantasie nicht als träumende, sondern als wachende, nicht als vernunft- und sinnlos schweifende, sondern als die sinn- und zweckvoll anschauende und schaffende geniale Vernunft. Daß solche Zustände, zumal bei der erregbaren Natur der Orientalen, auch leicht in eigentliche ekstatische Verzückungen und Visionen übergehen konnten, ist psychologisch ganz begreiflich, und darum wundern wir uns keineswegs, daß wir auch bei den wahren Propheten gelegentlich noch visionären Erlebnissen begegnen, welche von ihnen begreiflicher Weise mit Uebersehung der natürlich-psychologischen Bedingungen als direkte Wahrnehmungen objektiver göttlicher Erscheinungen und Kundgebungen aufgefaßt und als Zeugnisse ihrer göttlichen Berufung geschätzt wurden (z. B. Jes. 6: die Prophetenweihe). Daraus erklärt sich auch die später häufiger auftretende Einkleidung des prophetischen

Worts in die künstliche Form von Visionen, die nicht als solche wirklich erlebt, sondern als dichterische Symbolik zur Veranschaulichung der Gedanken frei erfunden sind. So besonders oft bei Ezechiel, der in dieser Vorliebe für künstliche Formen schon eine gewisse Abnahme der ursprünglichen prophetischen Kraft gegenüber Jesaia und Jeremia merken läßt. Diese und besonders Jeremia standen zu unmittelbar mitten in den ernsten Kämpfen des Lebens, als daß sie zu der Kunstform symbolischer Visionen hätten Muße finden können; auch hielt Jeremia überhaupt so wenig auf's Träumen, daß er vielmehr seinen grimmigen Hohn über jene Propheten ausgoß, die so viel von ihren „Träumen" zu erzählen wissen, während sie ihres Herzens Trug vorbringen und Gottes Wort in Vergessenheit bringen (23, 25). — Was würde wohl dieser Heros der religiösen Subjektivität, der geistesklaren und herzensinnigen Ueberzeugung, zu der Meinung gesagt haben, daß der Prophet nur das unpersönliche Werkzeug, die Flöte oder Schreibfeder des einblasenden oder diktirenden heiligen Geistes sei?!

Diese wunderliche Rede ist überall, wo sie auftaucht, nur ein Erzeugniß der Geistesarmuth eines Epigonen-Zeitalters, welches in sich selber nichts mehr von der schöpferischen Kraft findet, deren Denkmal es in den schriftlichen Zeugnissen früherer Geisteshelden verehrt. Die Ursprünge des mechanischen Inspirationsbegriffs, der fortan wie ein Alp auf der jüdischen und christlichen Dogmatik lastete, liegen in der gesetzlich-pedantischen Schultheologie der Synagoge, zu welcher in Aegypten noch die Analogie des heidnischen Orakelwesens und die Einflüsse der platonisch-philonischen dualistischen Psychologie hinzukamen. Nachdem aber einmal hinsichtlich der alttestamentlichen Schriften die Ansicht von der wörtlichen Eingebung aufgekommen und zur feststehenden Voraussetzung, welche auch von der christlichen Gemeinde getheilt wurde, geworden war, so geschah es natürlich in unvermeidlicher Konsequenz davon, daß dieselbe Ansicht mit der Zeit auch auf die neutestamentlichen Schriften übertragen wurde, obwohl sie in den apostolischen Aussagen ganz ebensowenig begründet, ja denselben ebenso widersprechend ist, wie den prophetischen. Denn die neutestamentlichen Schriftsteller nehmen für ihre Briefe oder Geschichtsdarstellungen nirgends einen singulären Ursprung, eine nur ihnen zu Theil gewordene einzigartig wunder-

bare Eingebung in Anspruch, nirgends fordern sie den Glauben ihrer Leser auf Grund eines solchen Anspruchs. Wohl ist sich ein Paulus bewußt, durch den ihn erfüllenden Geist Christi göttliche Wahrheit zu lehren, also auch zu schreiben, und will daher auch das Wort seiner Verkündigung als wahrhaftes Gotteswort anerkannt sehen; aber daß dieser ihn erleuchtende höhere Geist Christi von dem der übrigen christlichen Gemeinde doch ebenfalls gegebenen Geist nach Wesen oder Wirkungsart specifisch verschieden wäre, davon deutet er nirgends etwas an. Vielmehr ist das Gegentheil davon vorausgesetzt, wenn Paulus von den Christen ganz im Allgemeinen sagt: „Wir haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott, daß wir wissen können, was uns von Gott gegeben ist". Ferner wenn er bald seinem nichtapostolischen Mitarbeiter Apollos sich gleichstellt, bald seinem Mitapostel Petrus sich entgegenstellt, ihn des Irrthums zeihend; wenn er unser Aller, also auch sein Wissen als „Stückwerk" bezeichnet; wenn er die Wahrheit seiner christlichen Ueberzeugung durch ausführliche und höchst kunstreiche Argumentationen seinen Lesern zu beweisen sucht und sie selber zur Prüfung auch seiner Lehren ebenso gut wie aller anderen Geister auffordert; oder wenn der Evangelist Lucas sich auf menschliche Nachrichten beruft und von seiner Bemühung um Sammlung und Sichtung derselben wie jeder andere historische Schriftsteller spricht; wenn endlich ein Jakobus auf's entschiedenste gegen Paulus' Lehre und Schule polemisirt, der katholische Verfasser des 2. Petribriefes aber die Rehabilitation des Heidenapostels durch ein obzwar kühles Ehrenzeugniß über seine Orthodoxie für angemessen erachtet: so ist es solchen Thatsachen gegenüber nicht wohl möglich, die dogmatische Theorie von der Schriftinspiration auf das Selbstbewußtsein und die Selbstzeugnisse der neutestamentlichen Schriftsteller zu stützen. Und diese verlieren auch in der That gar nichts, sondern erscheinen uns im Gegentheil um so größer, wenn wir ihnen ihr menschliches, vom christlichen Geist erfülltes und erleuchtetes Selbstbewußtsein lassen und sie nicht für bloße Orgelpfeifen, durch welche ein fremder Geist blase, halten.

Gewiß hat Paulus Recht, wenn er versichert, sein Evangelium nicht von Menschen oder durch Menschen, sondern „durch Offenbarung Jesu Christi" erhalten zu haben; aber diese Offenbarung war

keineswegs eine von außen kommende Mittheilung fertiger Lehrsätze, sondern sie war jenes erschütternde Erlebniß seines Gemüths, welches vorbereitet war durch schwere Gewissenskämpfe, welches vermittelt war durch die eigene Willensthat der gehorsamen Hingabe an den gekreuzigten Messias Jesus, und welches in alle seine Konsequenzen im Denken und Handeln zu entwickeln, fortan die Lebensaufgabe des Apostels blieb, für deren Erfüllung er innerlich und äußerlich unablässig zu arbeiten, zu ringen, zu sorgen und zu leiden hatte. Und es gehört nicht besondere Aufmerksamkeit dazu, um die Spuren seines Sinnens und Forschens, auch sogar die Wundenmale seines Kampfes zwischen dem alten und neuen Menschen, dem Pharisäerschüler und dem Christusjünger, dem gläubigen Juden und dem Heidenapostel, in seinen Briefen allenthalben zu finden, nicht am wenigsten gerade in den Mittelpunkten seiner Lehre und der daraus erwachsenen kirchlichen Dogmatik. Fehlt sonach auch an dem Offenbarungsbewußtsein des Apostels sowenig wie an dem der Propheten die menschliche, individuelle und zeitliche Bedingtheit, so weiß Paulus darum doch sein Evangelium als eine Kraft Gottes zur Seligkeit für alle Glaubenden und beruft sich statt aller andern Legitimation auf den „Beweis des Geistes und der Kraft", durch welchen die Wahrheit seines Wortes an den Herzen und Gewissen der Menschen sich bezeuge. Er ist sich bewußt, in seinem Christusglauben den Geist der Kindschaft zu besitzen, der die Tiefen der Gottheit erforscht und auch uns die Geheimnisse der göttlichen Liebe offenbart, indem er uns das Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder seien. In diesem Begriff des uns zu eigen gewordenen, unser Herz stetig bewegenden und mit Gott und Christus uns in die innigste Gemeinschaft versetzenden „heiligen Geistes" hat Paulus dem christlichen Offenbarungsbewußtsein eine eigenartige tiefsinnige Ausprägung gegeben: wie in diesem „Zeugniß des heiligen Geistes in unseren Herzen" für das religiöse Bewußtsein der archimedische Punkt seiner Heilsgewißheit liegt, welchen keine äußere Stütze, keine positive Autorität und Bezeugung, welcher Art sie sein möge, zu ersetzen vermag, so liegt ebendarin auch der entwicklungsreiche Keim einer die geschichtlichen Gegensätze in höherer Synthese verbindenden spekulativen Offenbarungstheorie. — Dieselbe Bedeutung hat der heilige Geist als innewohnendes Offenbarungsprinzip auch in der johanneischen Theologie,

wo er als Stellvertreter des erhöhten Christus eigentlich nichts anderes als die durch die geschichtliche Erscheinung Jesu vermittelte bleibende Offenbarungsgegenwart des göttlichen Logos in der christlichen Gemeinde darstellt, desselben Logos, welcher schon als Schöpfungsprinzip das Licht der Menschen von Anfang gewesen und welcher in der vorchristlichen Geschichte das Prinzip aller religiösen Erkenntniß war, in Christus aber zur vollen, koncentrirten Offenbarung gekommen ist. Aber diese Offenbarung ist sowenig in der einzelnen Person Jesu und in den von ihm persönlich seinen nächsten Jüngern gegebenen Lehren erschöpft und abgeschlossen, daß sie vielmehr immer weiter geht und in stetigem, nie abbrechendem und nie stillstehendem Fortschritt die Gemeinde in alle Wahrheit leitet; — ein bedeutsamer, an den modernen Begriff der „Entwicklung" schon nahe genug anstreifender Gedanke des geistigen Evangeliums, in dessen idealer Auffassung des Christenthums mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung die Freiheit des religiösen Selbstbewußtseins so innig und glücklich verknüpft ist.

Auch in der alten Kirche lebte bei aller Gewißheit von der Einzigartigkeit und Neuheit der ihr geoffenbarten Wahrheit doch immer auch noch das Bewußtsein vom Zusammenhang der christlichen mit der allgemein menschlichen Wahrheitserkenntniß. Wie schon das johanneische Evangelium von den in der Heidenwelt zerstreuten Gotteskindern spricht (11, 52. 10, 16), so lehrte auch der Apologet Justin, daß am Logos das ganze Menschengeschlecht Theil gehabt und daß Alle, welche mit Vernunft gelebt haben, Christen seien, auch wenn sie für Gottlose gehalten wurden, wie ein Sokrates. Der alexandrinische Kirchenvater Clemens sah in der griechischen Philosophie die mit der hebräischen Prophetie parallel laufende Erziehung der Menschheit durch die vorchristliche Offenbarung des Logos, im Christenthum also die einheitliche Erfüllung der Wahrheitskeime des hebräischen Prophetismus und der griechischen Philosophie. Sogar Augustin hat trotz des bei seinen kirchlichen Kämpfen immer enger und ausschließlicher werdenden Kirchenbewußtseins sich noch nicht ganz von der großen und weitherzigen Denkart der griechischen Väter entfernt; stammt doch von ihm das tiefsinnige und schöne Wort her, daß die Religion, welche jetzt die christliche genannt werde, auch schon bei den Alten gewesen und von Anfang des Menschengeschlechts

nicht gefehlt habe. Und wie die alte Kirche an den Zusammenhang der christlichen mit der vorchristlichen und allgemein menschlichen Offenbarung geglaubt hat, so war es ihr auch selbstverständlich, daß die christliche Offenbarung nicht in der apostolischen Zeit erschöpft sei, sondern durch alle Generationen herab fortgehe. Tertullian insbesondere hat die Offenbarung ganz ähnlich, wie Lessing, unter den Gesichtspunkt einer durch verschiedene Altersstufen sich entwickelnden göttlichen Erziehung der Menschheit gestellt, in welcher die Naturreligion die Elementarstufe, Gesetz und Propheten die Kindheit, das Evangelium das Jünglingsalter darstelle, die Vollendung der männlichen Reife aber erst jetzt durch den Paraklet (heiligen Geist) herbeigeführt werde, indem er die Disciplin leite, die Schrift enthülle, die Erkenntniß reformire und überhaupt den Fortschritt zum Besseren bewirke. Dieser Fortschritt des Glaubens durch das Wachsen des Verständnisses sowohl der Einzelnen als der ganzen Kirche gehört auch nach Vincentius zum Begriff der katholischen Tradition, welche insofern das Moment der Beweglichkeit und Lebendigkeit vor dem starren Schriftprinzip vorauszuhaben scheint; freilich von eigentlicher „Entwicklung" ist dieser „Fortschritt" doch weit entfernt, da er ja nur in der Erweiterung des Vorhandenen durch neue Lehren, nicht in einer Veränderung desselben bestehen soll; es fehlt das zur Entwicklung nothwendig mitgehörige Moment des Anderswerdens, der theilweisen Aufhebung des Alten durch das Neue. Daher ist die katholische Tradition soweit davon entfernt, mit dem lebendigen sich fortentwickelnden christlichen Bewußtsein identisch zu sein, wie Möhler sie idealisirt, daß sie vielmehr nur der bequeme Deckmantel wurde für allen Wust der kirchlichen Satzungen und Dekrete, unter welchen immer mehr die reine evangelische Wahrheit erstickte. Darum haben die Reformatoren mit Recht die Tradition verworfen und sind auf die Schrift als die echte Urkunde der christlichen Wahrheit zurückgegangen. Aber während ein Luther mit der Freiheit des selber inspirirten religiösen Genius den Buchstaben der Schrift aus dem Geiste beurtheilte, hat sehr bald die protestantische Theologie, im doppelten Kampf gegen Rom und die Schwarmgeister einer festen äußeren Stütze bedürftig, mittelst konsequenter Durchführung des äußerlichsten mechanischen Inspirationsbegriffs (der übrigens in der Kirche von jeher, ein Erbstück aus der jüdischen

Dogmatik, Geltung gehabt hatte) die Vergötterung des Schriftbuchstabens auf die Spitze getrieben. Während anfangs hiergegen nur von vereinzelten Stimmen der Mystiker, welche dem äußeren Wort das innere Licht entgegensetzten, Einsprache erhoben wurde, hat vom 18. Jahrhundert an der Rationalismus mit richtigem Instinkt gegen diesen schwächsten Punkt der Orthodoxie seine Angriffskolonnen dirigirt, wobei er freilich in dem Irrthum befangen war, als wäre mit dem Dogma von der Schriftinspiration auch der religiöse Offenbarungsglaube beseitigt.

Es mag noch daran erinnert werden, daß die Inspirationslehre der jüdischen und der christlichen Dogmatik auch sonst mehrfache Analogieen hat. Die Inder glauben von ihrem Veda, daß er direkt vom Himmel gefallen oder von Brahma, in dessen Geist er von Ewigkeit präexistirte, „ausgehaucht" und von den heiligen Sängern (Rischis) „geschaut" worden sei; jedenfalls ist er nach brahmanischer Orthodoxie übermenschlichen Ursprungs und durchaus untrüglich, was natürlich von den Häretikern, besonders auch von den Buddhisten verworfen wurde. — Nach der persischen Dogmatik ist der Inhalt der heiligen Schrift Avesta von Zarathustra im persönlichen Zwiegespräch mit Ahuramazda empfangen worden; dieses Offenbarungswort ist aber dasselbe, durch welches die Welt geschaffen worden ist, und welches vor der Schöpfung schon lebendig war als der reine, heilige, schnell bewegliche Honover — ein persischer Logos, Personifikation des göttlichen Willens, wie er sich sowohl in der Schöpfung als in der Gesetzgebung Zarathustras offenbarte; darum wohnt dem „Worte" der zarathustrischen Offenbarung eine wunderbare Kraft zur Erhaltung und Förderung des Lebens inne, es wird als Gebetswort zur zauberhaften Macht und Hauptwaffe wider die bösen Geister. Im Islam gilt der Koran für die irdische Copie eines himmlischen Urtextes, der dem Mohammed während seiner Ekstasen vom Engel der Offenbarung enthüllt worden sei. Ueber das Verhältniß dieser irdischen Copie zum himmlischen Urtext (d. h. der „Schrift" zum „Wort Gottes") war auch im Islam viel theologische Controverse; die völlige Uebereinstimmung beider drückte die Legende dadurch aus, daß sie Mohammed und den Engel Gabriel alljährlich einmal eine Collationirung von Copie und Original halten ließ. Doch auch dies genügte dem Bedürfniß nach einer direkt göttlichen Urkunde

noch nicht: der Trieb der Schriftvergötterung kam zur Ruhe erst in dem Dogma, daß der Koran, wie er geschrieben steht, bis auf die einzelnen Buchstaben und Laute „unerschaffen sei", als Gottes selbsteigenes Wort ewig für sich bestehe und nicht an der Bedingtheit und Unvollkommenheit alles Geschaffenen Theil habe. Diesem orthodoxen Postulat gegenüber wies auch hier der Rationalismus der Mutaziliten auf die thatsächliche Wirklichkeit hin, welche verständig betrachtet ein sehr viel anderes Bild darstelle als das eines schlechthin vollkommenen himmlischen Textes. Und auch eine vermittelnde Theologie fehlt dem Islam nicht, welche zwischen himmlischem Urtext und irdischem Koran klüglich unterscheidend dem ersteren zwar alle Prädikate des orthodoxen Schriftdogmas beläßt, dem letztern aber dieselben in ihrer Unbedingtheit abspricht.

Der Glaube an eine inspirirte Schrift ist, wie wir sahen, nur eine besondere Modifikation und Ausdrucksform des allgemeineren Glaubens an das Begründetsein der Religion in göttlicher Offenbarung. Diesen letzteren finden wir überall, wo die Religion auf irgend einer Stufe der Entwicklung sich über sich selbst Rechenschaft giebt; es muß also dieser Glaube mit dem Wesen der Religion zusammenhängen und aus diesem also auch in seinem wahren Kern zu verstehen sein. Haben wir den Wahrheitskern dieses Glaubens erst verstanden, so wird die psychologische Erklärung seiner besonderen Erscheinungsformen keinerlei Schwierigkeiten mehr bieten.

In der Frage nach Wesen und Wahrheit der Offenbarung standen sich immer in alter und neuer Zeit zwei Richtungen mit jener Schroffheit und Zähigkeit gegenüber, welche gewöhnlich ein Zeichen dafür ist, daß jeder von beiden Theilen eine Seite der Wahrheit für sich hat, diese aber mit einseitigem Uebergewicht oder gar ausschließlich geltend machen will: wir können sie a parte potiori die gläubige und die verständige, oder auch mit modernen Parteinamen die supranaturalistische und die rationalistische Richtung nennen. Die erstere pflegt die ältere zu sein aus dem einfachen Grunde, weil sie eben nur das in dogmatisch bestimmter, reflektirter Weise ausspricht, was dem einfachen, gläubigen Bewußtsein als selbverständliche und unmittelbar gewisse Wahrheit gilt: daß der Mensch in der Religion mit der Gottheit in Beziehung, ja vielmehr in Gemeinschaft, in wirksamem Verkehr stehe, auf sie durch seinen Cultus einwirke und hin-

wiederum von ihr Wirkungen ihrer segensreichen Nähe zu erfahren habe, in welchen sie sich ihm offenbare. Diese fortgehende Erfahrung von den segensreichen, erhebenden Wirkungen seiner religiösen Gottesgemeinschaft führt nun zwar der Gläubige allerdings mit gutem Recht auf eine wahrhafte göttliche Offenbarung als die Ursache derselben zurück; allein unwillkürlich kleidet sich ihm diese an sich richtige Voraussetzung, daß seinen religiösen Erfahrungen objektive Offenbarung zu Grunde liege, in die Vorstellung von besonderen in Raum und Zeit einmal wahrnehmbar vorgefallenen Offenbarungsthaten der Gottheit, worin dieselbe sich in der und jener Weise äußerlich kundgegeben, diese religiösen Bräuche, diesen bestimmten Cultus etwa eingesetzt, oder auch diese und jene heiligen Wahrheiten enthüllt, ja vielleicht eine ganze Sammlung von Glaubens- und Lebensregeln durch die Hand ihrer Gesandten der Gemeinde zu bleibender Nachachtung anvertraut habe. Alle diese Heiligthümer, diese heiligen Geschichten vergangener Offenbarungsthaten, diese heiligen Bräuche und Zeichen, Lehrsatzungen und Schriften bilden für den Gläubigen die Vergegenständlichung und Vermittlung seines inneren religiösen Lebens, in welchem er sich der offenbarenden Gottesnähe thatsächlich bewußt wird; daher geschieht es ganz natürlich, daß er die Wahrheit der Gottesoffenbarung, die er in seinem I n n e r n unmittelbar empfindet, auch auf diese A e u ß e r l i c h k e i t e n überträgt, auch von ihnen also behauptet, daß sie aus direkten göttlichen Kundgebungen von außerordentlicher, schlechthin einzigartiger, übernatürlicher, wunderbarer Beschaffenheit herstammen. Nun kommt aber der Verstand bald zu der Entdeckung, daß in allen solchen — sei es mündlichen oder schriftlichen — Ueberlieferungen von göttlichen Offenbarungen viel Anstößiges enthalten sei, Ungereimtes oder der Gottheit Unwürdiges oder sich gegenseitig Widersprechendes; er sieht ferner, daß j e d e Religionsgemeinschaft gleichsehr den Anspruch auf göttlichen Ursprung und unbedingte Wahrheit ihrer Ueberlieferungen erhebe, während dieselben sich doch gegenseitig bekämpfen, also unmöglich zugleich mit einander Recht haben können; er findet endlich in den heiligen Ueberlieferungen so deutlich die nachweisbaren Spuren ihrer menschlichen Entstehungsweise, die geschichtlichen Anlässe zur Bildung dieser und jener Sage, die Einflüsse der Umgebungen, der Zeitmeinungen, der Individualität und Situation der einzelnen Dichter und Seher, Propheten und Apostel — so deutlich springt allenthalben

bei genauerer Untersuchung diese menschlich-geschichtliche Bedingtheit der heiligen Ueberlieferungen in die Augen, daß nun der Verstand in all' dem, was der gläubige Supranaturalist für direkte übernatürliche Offenbarung gehalten hatte, zunächst höchstens noch eine ganz indirekte natürliche Offenbarung anerkennt, zuletzt aber gar überhaupt keine Offenbarung, keine höhere Wahrheit mehr, sondern einfaches Produkt der menschlichen Vorstellung, Dichtung, Fabel, Erfindung u. dgl. darin zu entdecken glaubt. Dieser Gegensatz einer rationalistischen Verstandesaufklärung gegen supranaturalistische Altgläubigkeit kommt durchaus nicht etwa blos auf dem Boden der christlichen Kirche und als Produkt der Neuzeit vor, er findet sich vielmehr überall, wo im Leben einer Gesellschaft eine neue Culturepoche mit den Voraussetzungen der alten Glaubensanschauung in Conflikt geräth. Ein sehr instruktives Beispiel hierfür ist der Rationalismus der griechischen Sophisten, welche die ganze Götterlehre des Volksglaubens auf natürliche Ursachen zurückführten, sei es auf mißdeutete menschliche Geschichte (Euhemerismus) oder auf willkürliche Erfindung der Priester oder Herrscher; wobei sie sich eben auf die Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit der da und dort herrschenden religiösen Bräuche und Meinungen als auf einen Beweis für deren willkürliche menschliche Entstehung beriefen. Ebenso entstand aus der hohenstaufischen Culturepoche mit ihrem Religionssynkretismus jener Rationalismus des späteren Mittelalters, der in der Sage von „den drei Betrügern" seinen volksthümlichen Ausdruck erhielt und in dem radikalen Heidenthum der Renaissance gipfelte. In der Neuzeit wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den drei Culturländern nach einander auf verschiedene doch nahe verwandte Art: als Deismus in England, als Naturalismus in Frankreich, als Rationalismus endlich in Deutschland. Kurz, der „Rationalismus" ist nicht eine vereinzelte geschichtliche Erscheinung, sondern er ist ein allgemeines Prinzip, dessen relatives Recht schon aus seinem regelmäßigen Auftauchen in gewissen Culturepochen erhellt.

Der Rationalismus hat darin Recht, daß er auch am religiösen Vorgang die Vernünftigkeit und vernünftige Erkennbarkeit behauptet, und zwar in Hinsicht auf Form und Inhalt. Formal betont er die subjektive menschliche Seite des Offenbarungsbewußtseins und protestirt gegen die supranaturalistische Meinung, als ob irgend eine

religiöse Erscheinung so, wie sie in Raum und Zeit hervortritt, eine rein göttliche, nicht durch den menschlichen Geist vermittelte und bedingte Wirkung sei; er macht dagegen geltend, daß Alles, was im menschlichen Geist als Element seines Bewußtseins vorkommt, auch durch seine Selbstthätigkeit vermittelt ist, daher sowohl der Natur des Geistes im Allgemeinen, seinen psychologischen Gesetzen entsprechen, als auch von der Besonderheit jedes einzelnen Geistes, seinem jeweiligen Bewußtseinsinhalt, seinem Ort in Raum und Zeit mitbedingt sein muß. Mit dieser Einsicht ist jede mechanische Offenbarungs- und Inspirationstheorie völlig ausgeschlossen, welche den menschlichen Geist nur als das todte Gefäß betrachten wollte, in das der Inhalt von außen eingegossen würde, oder als den werkzeuglichen Mund, aus welchem ein fremdes Subjekt herausredete. Mit dieser durchgängigen menschlichen Bedingtheit ist auch von selbst gegeben, daß kein einzelnes Offenbarungsprodukt als solches je auf unbedingte Vollkommenheit, auf reine unfehlbare Wahrheit Anspruch machen kann; ein solches müßte ja dann eben rein und ausschließlich göttlich sein; als menschlich vermittelt und bedingt hingegen wird es unvermeidlich auch an der menschlichen Beschränktheit und Unvollkommenheit immer in irgendwelchem Grade Antheil haben müssen. Daß aber dieß sich auch in Wirklichkeit so verhält, lehrt jeder Blick in die Geschichte, die auf keinem Punkt einen schlechthin absoluten Offenbarungsinhalt, eine unbedingt in jeder Hinsicht unfehlbare Wahrheitserkenntniß zeigt, über welche keinerlei geschichtlicher Fortschritt möglich oder wirklich gewesen wäre. Thatsächlich gibt dieß auch der Supranaturalismus zu und erklärt es aus einer Akkommodation des offenbarenden Gottes an die menschliche Fassungskraft; es leuchtet indessen ein, daß dieß ebenfalls, nur mittelst des Umwegs einer etwas massiver anthropomorphen Vorstellungsweise, auf denselben Satz hinausführt: daß der menschliche Geist bei der Offenbarung ein mitbedingender Faktor ist. Der Rationalismus hat nicht minder auch darin Recht, daß er als Inhalt der Offenbarung nichts anerkennen will, was wider die Vernunft wäre, was nach den Gesetzen des Denkens, des theoretischen oder auch des sittlichen Urtheilens (des Gewissens) als undenkbar erscheint. Denn da wir in Vernunft und Gewissen eine ursprünglich in unserer Natur angelegte Gottesoffenbarung sehen müssen, so wäre ein Widerspruch mit ihren Gesetzen

ein Widerspruch der einen Gottesoffenbarung mit der andern, dieß aber ist so gewiß undenkbar, als Gott sich selbst nicht widersprechen kann. Es kommt dazu, daß das völlig Undenkbare von uns auch niemals geistig angeeignet werden könnte; Formeln, mit welchen wir keinen klaren oder überhaupt keinen Sinn zu verbinden vermögen, können wir zwar auf Autorität hin annehmen d. h. gelten lassen, nichts dagegen einwenden; aber wir können schlechterdings nichts damit anfangen, sie helfen uns gar nichts, am wenigsten dienen sie zu unserem Heil, unserer Besserung oder Erbauung. Man muß daher sagen, daß eine „Heilsoffenbarung", deren Inhalt in unbegreiflichen geheimnißvollen Lehrsätzen bestünde, eine wunderliche contradictio in adjecto ist, denn „offenbar" macht sie ja eben nichts, sondern läßt alles in undurchdringliches Dunkel gehüllt; und „heilsam" ist dieß sowenig, daß es vielmehr entweder das religiöse Interesse abstumpft und ertödtet oder aber Anstöße und Zweifel der verzweifeltsten Art hervorruft. Es könnte insofern wie ein unverständliches Räthsel erscheinen, welches sachliche Interesse eigentlich die Hüter der Tradition daran haben mögen, daß die Menschen Sätze glauben sollen, von welchen sie selber zugeben, daß sie ganz unbegreifliche Geheimnisse enthalten; seine Lösung liegt indeß zum Theil wenigstens darin, daß unter diesen wunderlichen Sätzen sich meistens wirkliche Interessen des religiösen Lebens, weil Erfahrungen des religiösen Gemüths bergen, die nur in jenen Formen einen unbehülflich fremdartigen Ausdruck erhalten haben, welchen auf seinen vernünftigen Sinn zurückzuführen, die positive Aufgabe der Theologie wäre, welche freilich die Hüter des Buchstabens nicht einmal anerkennen, geschweige denn lösen.

Allein dieser Aufgabe ist auch der gewöhnlich sogenannte Rationalismus deßwegen nicht gewachsen, weil er sein berechtigtes Prinzip der Vernünftigkeit noch nicht wahrhaft vernünftig anzuwenden weiß, weil er m. a. W. noch zu oberflächlich verständig und zu eng subjektiv denkt. Er meint, die Vernunft bestehe in den paar möglichst allgemeinen und möglichst inhaltsleeren Begriffen, welche er von der wirklichen Religion und Sittlichkeit abgezogen hat, Begriffen welche den Menschen ebenso von Anfang natürlich bekannt und immer dieselben gewesen seien, wie etwa die mathematischen Elementarwahrheiten. Er verkennt, daß es sich in der Religion nicht sowohl

um Begriffe des Verstandes als vielmehr um Erlebnisse des Herzens handelt, um Willensstrebungen und Gefühlszustände, welche durch die religiösen Vorstellungen ausgelöst werden, Thatsachen also der inneren Erfahrung, welche nur im Zusammenhang mit der gesammten komplicirten Lebensentwicklung der Gesellschaft wirklich werden, sonach unmöglich von Anfang und immer als dieselben im menschheitlichen Bewußtsein vorhanden sein können. Der Rationalismus sucht mit Recht auch in der Religion Vernunft; aber er übersieht einmal, daß die Vernunft in der Religion nicht unmittelbar die theoretische sondern die praktische oder emotionelle, nicht zunächst die des Denkens sondern die des *Herzens* ist; zum andern, daß die Vernunft dem Menschen nicht als fertige Größe, als bewußter Besitz angeboren ist, sondern nur als Funktionsanlage, als Vernunfttrieb, der zum wirklichen Bewußtseinsinhalt nur werden kann durch jene Wechselwirkung der koordinirten individuellen Funktionen, welche die *Entwicklung* des Geisteslebens in der Geschichte bildet; und zum dritten beachtet er nicht genug, daß die Entwicklung gerade der religiösen als der centralen Vernunftanlage, in welcher die komplicirten Fäden der sämmtlichen Lebenserfahrungen nicht bloß des Einzelnen sondern der geschichtlichen Menschheit zusammenlaufen, am wenigsten begreiflich wäre, solange wir nur an die menschlichen Subjekte denken und in den Zufälligkeiten ihrer vereinzelten Erlebnisse den letzten Grund des ganzen Prozesses suchen wollten, daß vielmehr die religiöse Entwicklung mehr denn irgendeine ihren letzten Grund in der unsere werdende Vernunft tragenden und leitenden *ewigen Vernunft Gottes*, seiner Weisheit und Liebe haben muß. In dieser dreifachen Hinsicht also: psychologisch, historisch und metaphysisch, ist das Denken des gewöhnlichen Rationalismus noch ein ungenügendes, abstraktes, einseitig beschränktes, das also erst noch wahrhaft vernünftig werden muß.

Fassen wir noch einmal das oben schon besprochene prophetische Offenbarungsbewußtsein in's Auge, so treten als besonders charakteristisch die folgenden Punkte zuvörderst hervor. Es ist ein Neues, was im Bewußtsein des Propheten auftritt, ein Neues, das nicht von Andern gelernt ist, vielmehr im Gegensatz steht zu den herrschenden Meinungen der Umgebung, zum Theil auch*) zu den eigenen

*) Vgl. z. B. I Sam. 8, 6—22. II Sam. 7, 2—6. Dazu insbesondere Paulus' Kämpfe vor und nach der Bekehrung.

bisherigen Meinungen und Vorurtheilen des Propheten und Apostels. Dieses Neue ist auch nicht auf dem Wege der willkürlichen Reflexion, des diskursiven Denkens und Forschens gewonnen, sondern es tritt in der Weise einer unmittelbaren Intuition ins Bewußtsein, es wird empfangen, vorgefunden als ein Gegebenes, welches sonach seinen Ursprung jenseits der bewußten Reflexion hat; aus den geheimnißvollen Tiefen der Seele aufgetaucht, macht es nothwendig den Eindruck eines Gottgewirkten, eines Gottesworts. Sein Inhalt ferner ist nicht ein zufälliges, vereinzeltes Wissensobjekt, auch nicht eine dogmatische Theorie über Gott und Welt, sondern dreht sich um das centrale Lebensinteresse, um die Frage, was wir an Gott haben und Gott an und von uns haben will; es ist eine neue Anschauung des religiös-sittlichen Lebensideals. Sie ist ebendarum auch nicht bloß Sache des Erkenntnißvermögens, sondern setzt die ganze fühlend-wollende Seele in mächtige Bewegung; vor der Größe der neuen Idee erbebt und bangt die Seele, es kommt zu peinlichen Kämpfen sei es zwischen den alten Vorurtheilen und der neuen Wahrheit (Paulus) oder doch zwischen dem natürlichen Gefühl der eigenen Schwachheit, That- und Leidensscheu und der Schwere der auf die Seele gelegten Aufgabe (Jeremia). Aber Wahrheits- und Pflichtgefühl geben den Ausschlag, und indem nun der Wille sich der höheren Idee gefangen giebt, koncentrirt sich alle seine vorher zwiespältig zerrissene Kraft auf die eine Richtung des neu ergriffenen Lebensideals und damit kommt ein ungeahntes Gefühl des Friedens nicht bloß sondern auch der gehobenen, ins Uebermenschliche fast gesteigerten Kraft in die Seele, ein Gefühl, das als gottgewirktes zugleich als göttliches Siegel der Beglaubigung für die Wahrheit der prophetischen Erkenntniß und Aufgabe gilt: das Zeugniß des göttlichen Geistes im menschlichen Herzen.

Aber so gewiß es ist, daß dieser ganze Lebenszustand, diese Anschauungen, Gefühle und Willenserregungen, als ein Neues, ursprünglich Gegebenes ins Bewußtsein tritt, so wenig darf nun doch andererseits übersehen werden, daß dieses Neue in anderer Hinsicht auch ein vielfach vermitteltes, mit dem Alten innerlich und äußerlich aufs engste zusammenhängendes Glied der geschichtlichen Gesammtentwicklung ist. Das Hervortreten einer Offenbarung ist nie und nirgends ein zufälliges, unmotivirtes, grundloses Ereigniß. Es ist

überall veranlaßt durch ganz bestimmte geschichtliche Verhältnisse und Erlebnisse, deren Eindruck auf ein empfängliches rein gestimmtes Gemüth in diesem den religiösen Trieb zu selbständiger machtvoller Bethätigung und originaler Produktion anregt und spornt. Mannigfacher Art können diese geschichtlichen Veranlassungen sein; immerhin dürften sich doch an den hervorragendsten Beispielen gewisse gemeinsame Züge beobachten lassen. Es sind dunkle Geschicke über das Gottesvolk hereingebrochen oder steigen drohend am Horizont auf; ihr Widerspruch mit dem bisherigen Selbstgefühl, dem Glauben und Hoffen des Gottesvolks stellt sich vor das religiöse Gemüth wie das Räthsel der Sphinx: es will gelöst sein oder es zerreißt die Seele und stürzt sie in den Abgrund des Nichts. Die schwachen Seelen schließen die Augen vor dem Räthsel, sie verhüllen sich den Ernst der Situation, sie rufen: Friede, Friede! und — gehen in ihrer Blindheit zu Grunde. Die starke Seele schaut dem Räthsel der Zeit wahr und treu ins Angesicht, verhüllt keineswegs den peinvollen Widerspruch der Wirklichkeit mit den Voraussetzungen und Forderungen des volksthümlichen Glaubens, läßt sich aber ebensowenig irre machen in der eigenen Glaubensüberzeugung, daß Vernunft in der Geschichte, Wahrheit und Gerechtigkeit in der göttlichen Weltregierung sei, sie fordert und sucht also eine Lösung des Widerspruchs und — erhebt sich zu der höheren religiösen Erkenntniß, zur reineren Anschauung vom heiligen Wesen und Willen Gottes und von der idealen Bestimmung des Gottesvolks. Ich brauche nicht erst zu erinnern, daß die Geschichte eines Jesaia und Jeremia die klassischen Typen hierfür giebt; etwas anders und doch wieder ähnlich genug stellt sich die Sache beim Apostel Paulus dar. Auch hier lag der Anlaß der neuen Offenbarung in dem peinvollen Zwiespalt zwischen einer geschichtlichen Thatsache und den dem Pharisäer Paulus mit seiner Umgebung gemeinsamen religiösen Vorstellungen und Hoffnungen. Der Glaube der Christusgemeinde, daß der gekreuzigte Jesus der gottgesandte Messias gewesen, widersprach dem messianischen Reichsideal des Pharisäers ebenso schroff, wie das Leben und Sterben dieser Gläubigen dem Gewissen des frommen Pharisäers imponirte, seinem Gerechtigkeitsideal entsprach und dem Gerechtigkeitshunger seines religiösen Gemüths ungehoffte Befriedigung verhieß. Dieses auf seiner Seele lastende Räthsel abzuschütteln versucht der Pharisäer

vergeblich, er ringt schmerzvoll um seine Lösung und — findet sie in der Offenbarung des Sohnes Gottes in seinem Herzen und in der neuen Anschauung von dem die Welt mit sich versöhnenden Gott der Gnade.

Diese klassischen Beispiele zeigen zuvörderst deutlich, daß nicht in den äußeren Geschichtsereignissen für sich allein schon die Offenbarung liegt — diese Ereignisse bleiben ja für die Menge stumm und bedeutungslos — sondern daß in ihnen nur der Impuls liegt, der in reinen Seelen die Reaktion des religiösen Triebes weckt und Bewußtseinsprozesse hervorruft, aus welchen neue Vorstellungskombinationen, neue dominirende Gesichtspunkte und zuletzt ein neues religiöses Weltbild und Lebensideal hervorspringt. So gewiß diese neuen Bewußtseinsprozesse ohne den äußeren Anlaß der geschichtlichen Situation nicht eingetreten wären, ebenso gewiß ist doch auch, daß diese äußeren Impulse niemals solche inneren Vorgänge auslösen könnten, wenn nicht die Kraft und der Stoff dazu schon vorher in der Seele läge, die Kraft nämlich als angeborene religiöse Anlage, heiße man sie nun Gewissen oder religiösen Sinn oder Vernunfttrieb (Nus) oder sonstwie; der Stoff aber in dem durch die bisherige Entwicklung gegebenen gesammten Bewußtseinsinhalt, wie er in der Summe der ausgebildeten religiös-sittlichen Vorstellungsweisen, Gefühlsneigungen und Willensstrebungen besteht. Es ist der gründlichste Irrthum, zu meinen, Ideen oder Ueberzeugungen können dem Menschen jemals ohne sein eigenes Zuthun zukommen, sei es nun als angeborene Ausstattung oder auch durch momentane Eingießung oder Einblasung oder dgl. äußere Veranstaltung, und wäre sie noch so wunderbar. Ideen, Ueberzeugungen, Lebensrichtungen sind vielmehr stets Produkte mannigfacher und komplicirter Reihen von Seelenthätigkeiten, die freilich nur zum kleineren Theil in das Licht des Bewußtseins treten, während ihre tieferen Zusammenhänge dem reflektirten Bewußtsein sich entziehen. Selbst da, wo die in der Gesellschaft bereits vorhandenen Ideen und Lebensrichtungen durch Lehre und Vorbild an den Einzelnen gebracht werden, ist doch ihre Aneignung stets das Werk selbstthätiger Funktionen, durch welche das von Andern schon Vorgedachte und Vorgefühlte nachdenkend und nachfühlend reproducirt wird. Darum ist auch der Unterschied zwischen dieser Reproduktion gegebener Ideen und der ursprünglichen

Produktion derselben in den religiösen Heroen (Propheten) bei aller Weite des Abstands doch immer ein relativer: jede Reproduktion hat doch, eben weil auf individueller Selbstthätigkeit beruhend, auch irgendetwas Eigenthümliches; hinwiederum ist auch die originalste Produktion doch nie bloß und ganz neu, sondern eine neue Kombination des Bewußtseinsinhalts, welchen der originale Genius als das von den Vätern erworbene Erbe geistiger Güter überkommen hat; wie sehr er auch durch seine geniale Selbstthätigkeit das Erbe der Väter erweitern und sich und die Gesellschaft auf eine höhere Lebensstufe emporheben mag, immer thut er es doch nur auf Grund und vermittelst des von der Vorzeit erworbenen und auf ihn vererbten geistigen Kapitals.

Eben darin, daß die geniale Persönlichkeit mit all' ihrem Sein und Können fest steht im Boden ihrer Zeit und Umgebung, beruht theils die starke Wurzel ihrer Kraft, ihres mächtigen Einflusses auf Mit- und Nachwelt, ihrer geschichtlichen Wirkungen, theils aber auch der Grund ihrer individuellen Schwäche, ihrer geschichtlichen Schranken. Daß er Kind seiner Zeit ist, kann auch der gewaltigste Geist nie ganz verleugnen; in den Voraussetzungen, von welchen er ausgeht, in dem Vorstellungsmaterial, in welchem er seine Anschauungen und Bestrebungen ausprägt, in der Begrenzung seiner unmittelbaren Strebeziele, in der Richtung und den Waffen seiner Kämpfe verräth sich durchaus die Gebundenheit an seine Zeit und Situation, eine Gebundenheit, die seinem Charakter das scharf markirte Gepräge, aber eben damit natürlich auch die harten Kanten und scharfen Ecken verleiht, ohne welche wir uns niemals einen bedeutenden geschichtlichen Charakter vorstellen können. Daß die Religionsgeschichte, auch die christliche, von diesem allgemein gültigen Gesetz der Geschichte keine Ausnahme macht, beweisen Gestalten wie ein Paulus oder Luther. Von solchen Gestalten die individuelle und zeitgeschichtliche Schranke hinwegdenken, heißt ihre geschichtliche Wahrheit zu einem erdichteten Abstraktionsgebilde ohne Saft und Kraft verflüchtigen. Ihre Schranke aber anerkennen, heißt zugeben, daß auch in ihnen die Offenbarung, deren Träger sie gewiß waren, eine relative war, die Wahrheit nicht als unbedingt reine, sondern in solchen Formen enthaltend, welche als geschichtlich bedingte auch der geschichtlichen Weiterentwicklung und Umbildung unterliegen.

Doch ebendasselbe, was die geschichtliche Schranke der Offenbarungsträger bildet, ist ja auch die Wurzel ihrer Kraft, ihrer geschichtlichen Wirkungen. Nur weil sie selber Kinder ihrer Zeit sind, findet auch ihr Wort eine Anknüpfung, ein verständnißvolles Echo in ihrer Zeit. Wäre, was der religiöse Genius bringt, nicht wesentlich begründet in der menschlichen Geistesanlage überhaupt und in dem geschichtlichen Zustand seiner Epoche insbesondere, so bliebe auch die größte Wahrheit ganz unverstanden, würde von Niemandem als Offenbarung anerkannt werden, ginge nutzlos für die Welt verloren. Ganz ebenso unbegreiflich, wie die Entstehung einer Offenbarung im genialen Individuum ohne die natürlichen Anlagen und geschichtlichen Bedingungen seines Geisteslebens wäre, ebenso unbegreiflich bliebe auch die Wirkung ihrer Mittheilung an Andere seitens des ersten Trägers, wäre dieser nicht bei aller Eigenthümlichkeit zugleich der echte Repräsentant aller idealen Tendenzen, welche im Bewußtsein seiner Zeit und seines Volks schlummern. Wie es die Leiden der Gesammtheit und die Räthsel der Zeit sind, welche überall die latente Kraft des Genius zu ihrer außerordentlichen originalen Produktion anregen und drängen, so ist dann auch das Neue, was er für sich errungen und in sich gefunden hat, zugleich für Alle gewonnen als „das Wahre", was unbewußt ihnen vorgeschwebt hatte, oder wenigstens was die Besten, die tiefer Blickenden im Grund ihres Herzens geahnt und ersehnt hatten. Darum ist die Offenbarung des Einen bei aller Neuheit doch auch wieder nicht völlig unerwartet, sie enthält vielmehr das lösende Wort für das Räthsel der Zeit, die Erscheinung des idealen Geistes, der als Unterströmung in der Tiefe des Zeitbewußtseins präexistirte. Dieses Verhältniß des originalen Genius zur Gesellschaft hat der geistvolle Historiker Thomas Carlyle so treffend geschildert, daß ich seine Worte hierhersetzen will: „Was der geistliche Heros ausspricht, davon waren Alle nicht fern, das auszusprechen war Aller Verlangen. Die Gedanken Aller erheben sich, wie aus peinvollem Zauberschlaf, an seinem Gedanken und antworten darauf: ja, so ists! Ist das nicht ein Erwachen für sie aus dem Nichtsein ins Sein, aus Tod in Leben, so erquickend wie das Anbrechen des Tages aus der Nacht? Darum ist er für sie ein wahrer Zauberer, ein Bewirker unerwarteter wunderbarer Segnungen, ein Prophet, ein Gott. Seine Ansicht der

Welt, einmal kundgegeben, ruft in allen Gemüthern eine gleiche Ansicht ins Dasein, die von Generation zu Generation wächst und sich entfaltet in ein System von Gedanken. In allen Gemüthern lag es geschrieben, aber unsichtbar, wie mit sympathetischer Tinte; auf sein Wort erhebt sichs in allen zur Sichtbarkeit. Drum ist in jeder Epoche der Welt das große Ereigniß, aus dem alle anderen entspringen, die Ankunft eines Denkers, eines Sehers, eines geistlichen Heros*)".

Ein solches Neues, welches zwar im Gegensatz zum empirischen Vorher in die Erscheinung tritt, aber doch nur eine neue Erscheinung des einen und selben Wesens und sowohl durch dessen Lebensgesetz gefordert wie auch durch seine früheren Zustände vorbereitet ist, heißt einfach eine neue „Entwicklungsstufe" eines Wesens nach einer bestimmten Seite seines Lebensprozesses. Somit sind wir durch alles bisher Ausgeführte berechtigt zu dem Satz, daß jede wahre Offenbarung eines neuen religiös-sittlichen Lebensideals eine neue Entwicklungsstufe der Menschheit hinsichtlich ihrer centralen, religiös-sittlichen Lebenssphäre darstellt. Im rechtverstandenen Begriff der „Entwicklung" liegen immer diese zwei Seiten zumal: das Anderswerden oder die Neuheit des späteren Zustandes, von dem der frühere aufgehoben wird, und zugleich die Stetigkeit der Veränderung oder die Verbundenheit jedes Späteren mit allem Früheren durch das in der beharrlichen Einheit des Wesens begründete Gesetz der Veränderung, welches ebensowohl die kausale Bedingtheit jedes Späteren durch das Frühere, wie die teleologische Bezogenheit jedes Früheren auf das Spätere bewirkt. Wird die erstere Seite übersehen, so erhält man keinen wirklichen Fortschritt, kein Wachsthum des Lebens; es werden dann die späteren höheren Lebensformen entweder auf die Elementarstufe der frühesten herabgedrückt oder in diese hineingedeutet und damit der Anfang zu unnatürlicher Höhe hinaufgeschraubt, beidemal die wirkliche Geschichte (naturalistisch dort, idealistisch hier) gefälscht und aufgehoben. Wird aber die zweite Seite übersehen, so löst sich die Geschichte auf in eine diskrete Reihe zusammenhangsloser Geschehnisse, deren jedes dann ein grundloses und unbegreifliches Faktum, ein Wunder ist; diese kann man

*) Th. Carlyle: On heroes, heroworship and the heroic in history, London 1872. p. 19 f.

zwar wohl durch einen vorgestellten Zusammenhang, wie z. B. durch die Vorstellung einer planenden Vorsehung, wieder verbinden, aber dieser Zusammenhang bleibt doch immer nur ein idealer, vorgestellter, dem realen Geschehen selbst äußerlicher, der sich also zur wirklichen lebendigen Einheit der Geschichtsentwicklung ebenso verhält, wie der Zusammenhang der durch Drähte verbundenen Knochenstücke eines Skelets zum Zusammenhang des lebendigen Organismus. Ist es nun die Aufgabe aller Wissenschaft, den gesetzmäßigen Zusammenhang des Werdens, die reale Entwicklung des Lebens — sowohl des natürlichen wie auch des geistigen — zu begreifen, so ist klar, daß jene beiden Irrthümer in prinzipiellem Widerspruch mit der Aufgabe der Wissenschaft stehen. Auf unserem Gebiet begegnen sie uns als Rationalismus und Positivismus. Jener verkennt, daß die Religion ein geschichtliches Leben hat, in dessen Entwicklungsverlauf wirklich Neues auftritt, wo namentlich an einzelnen Punkten in Raum und Zeit, welche wir mit den Entwicklungsknoten des pflanzlichen Wachsthums oder auch mit den kritischen Entwicklungsepochen im einzelnen Menschenleben vergleichen mögen, eine prinzipiell neue und höhere Gestaltung des Lebens sich hindurchringt, welche keineswegs auf ein früheres und niederes Niveau herabgedrückt werden, auch nicht als bloße zufällige morphologische Bildungsvariation betrachtet werden darf. Der Positivismus aber verkennt, daß das Neue und Höhere, was an bestimmten Punkten der Geschichte ins Dasein tritt, doch immer auch wieder als gesetzmäßiges Glied in den realgenetischen Zusammenhang der religiösen Lebensentwicklung der Menschheit sich einfügt, sofern es im vorausgegangenen Geschichtsverlauf ebenso gesetzmäßig vorbereitet war, wie es im darauffolgenden naturgemäß sich weiter entwickelt; er verkennt, daß dieses Ganze von Früherem und Späterem, Niederem und Höherem die Gesammtentwicklung des in unserer Gattungsnatur angelegten religiösen Triebes darstellt, und daß daher jede einzelne Erscheinung innerhalb desselben ebensowohl vom Gesichtspunkt des Ganzen der menschlichen Gattungsnatur aus betrachtet als ein wahrhaft natürliches, wie zugleich nach ihrem Verhältniß zum unmittelbar Vorhergehenden als positiv Neues und Höheres („Uebernatürliches") zu denken ist.

Wenn die positivistische Theologie — sie ist gegenwärtig viel

schroffer in der Ritschl'schen Schule als in der kirchlichen Orthodoxie vertreten — der Meinung ist, daß das Herausreißen der positiven Offenbarung aus dem realgenetischen Zusammenhang der natürlichen und allgemeinen Offenbarung in der religiös-sittlichen Anlage der Menschheit zur Sicherung der specifischen Wahrheit und des Werthes der ersteren nöthig und nützlich sei, so ist sie in einem wunderlichen und nicht unbedenklichen Irrthum befangen: sie vergißt, daß uns jeder Maßstab zur Beurtheilung und Schätzung der Wahrheit und des Werthes eines religiösen oder sittlichen Ideales genommen ist, wenn die natürliche Gottesoffenbarung in dem Vernunftsinn des Gewissens und religiösen Gemüths, jenes „innere Licht", von welchem Jesus spricht, jenes natürliche Gottesbewußtsein und Gewissensgesetz der Heiden, von dem Paulus spricht*), verneint oder als bedeutungslos ignorirt wird. Wird so jedes Band zwischen der christlichen Wahrheit und der menschlichen Natur zerschnitten, so wird auch die Aufnahme der ersteren in der Menschheit, die Entstehung, Verbreitung und Erhaltung des Glaubens der Völker an die Offenbarung Christi zu einem völlig unbegreiflichen Räthsel, zu einem reinen Wunder; ein Gefühl davon mag es wohl auch sein, was die Göttinger Theologen so eifrig auf dem einen Naturwunder der leiblichen Auferstehung Christi bestehen läßt: es soll ihnen dazu dienen, die Entstehung des christlichen Glaubens, dessen innere, wesentliche Erklärung aus den Motiven des menschlichen Herzens sie sich selbst durch ihren socinianischen Positivismus abgeschnitten haben, durch ein äußeres Geschehniß denkbarer zu machen. Aber heißt dieß nicht, Centnerlasten an einen Spinnfaden hängen? Und wo bleibt dabei die wissenschaftliche Konsequenz, zumal unter Voraussetzung einer Gotteslehre, welche so wie die Ritschl's jede metaphysische Causalitätsbeziehung Gottes auf Natur- und Menschenwelt durch eine ausschließlich in unserem Vorstellen sich vollziehende Zweckbeziehung ersetzen will? Indessen nicht blos die Entstehung des Glaubens an die Offenbarung Christi bleibt unter den Voraussetzungen der Ritschl'schen Theologie ein unerklärtes und unerklärbares Wunder, auch die Entstehung des Offenbarungsbewußtseins in Jesus und weiterhin in den Propheten überhaupt wird ebenso unbegreiflich.

*) Matth. 6, 23. Röm. 1, 19 f. 2, 14.

Denn es giebt hier nur die eine Alternative: entweder ist dieß Offenbarungsbewußtsein das Produkt einer äußerlichen göttlichen Einwirkung auf den Menschen im Sinn der supranaturalistischen Offenbarungs- und Inspirationstheorie; oder es ist das Produkt einer innerhalb des Menschen wirksamen göttlichen Kraft, wie auf Grund des Kriticismus die konsequent-wissenschaftliche Theologie in allen ihren Schattirungen annimmt. Die Ritschl'sche Theologie will nun aber das erstere nicht — sie hat doch zu viel vom Baum der Erkenntniß gekostet, als daß ihr der einfache massive Supranaturalismus noch möglich wäre; sie will aber auch das andere nicht, weil eine Offenbarung, welche Produkt einer innermenschlichen göttlichen Kraft wäre, natürlich das Vorhandensein einer solchen Kraft in der menschlichen Natur überhaupt und damit den allgemeinen metaphysischen Wesenszusammenhang der menschlichen mit der göttlichen Natur voraussetzen würde, womit sofort der ganze Positivismus entwurzelt und gestürzt wäre. Was will denn nun eigentlich die Ritschl'sche Theologie, wenn sie weder eine Offenbarung von außen noch von innen will? Unter diesen Voraussetzungen möchte für einen konsequent und klar denkenden Kopf die Folgerung nur zu nahe liegen, daß die „Offenbarung", wenn sie ja doch weder von außen noch von innen denkbar sei, überhaupt nichts ansich wirkliches, sondern nur die Vorstellungsform sei, unter welcher wir die nun einmal geschichtlich zur Geltung gekommene Religion, um sie unter höhere Sanktion zu stellen, als eine von der göttlichen Causalität, die es zwar eigentlich nicht gebe, gewirkte Veranstaltung zweckmäßiger Weise vorzustellen haben. Wenn auch die gegenwärtigen Ritschlianer eine solche radikale Konsequenz nicht gezogen wissen wollen, so ist sie doch zu tief in der Sache begründet und hat zu viele Analogien in der Geschichte der alten und neuen Skepsis, welche ja überall mit dem Positivismus im engsten Verband steht, als daß man den Hinweis auf die nahe Möglichkeit einer derartigen negativen Dialektik für eine bloße Gespensterfurcht halten dürfte. Doch abgesehen davon, steht jedenfalls jener Positivismus, welcher die einzelne positive Offenbarungserscheinung von jedem inneren und wesentlichen Zusammenhang mit der menschlichen Natur und der allgemeinen Geschichtsentwicklung der Gattung losreißt, mit dem Grundprinzip aller Wissenschaft in einem unversöhnlichen Zwiespalt, ist daher auch schroffer exklusiv und intolerant,

als irgend eine kirchliche Dogmatik, die doch immer in ihren spekulativen Elementen eine Anknüpfung für das Allgemein-Menschliche darbietet.

Haben wir vermöge unseres von den Geschichtsthatsachen ausgehenden Wegs der Untersuchung in der Offenbarung zunächst die Entwicklungsgeschichte der religiösen Anlage der Menschheit gefunden, so bedarf es nun, um den Schritt auf's metaphysische Gebiet noch zu thun, bloß der Erinnerung an das oben bei den Gottesbeweisen und bei der Eigenschaft der göttlichen Liebe Bemerkte. Wir können, so sahen wir dort, eine zweckvoll zusammenstimmende Entwicklung vieler selbständiger Wesen überhaupt nicht anders begreifen, als wenn wir sie in der kausalen und teleologischen Beziehung auf eine zwecksetzende Vernunft zusammengefaßt denken, deren Zweckidee in dem leitenden Gesetz ihrer korrelativen Entwicklung sich offenbart. Wir vermögen insbesondere die Entwicklung der sittlichen und religiösen Anlage der Menschheit um so weniger aus bloßen endlichen Ursachen zu begreifen, je klarer wir in ihr ein mannigfach vermitteltes Produkt der verschiedensten Faktoren, der komplicirten Wechselwirkung des Einzelnen mit der Gesellschaft und beider mit der Natur erkennen. Schon daß in den Anfängen der Menschheit die Eindrücke der Natur die ersten Aeußerungen des Vernunfttriebs in der Ahnung des Göttlichen und in der Anknüpfung eines Verhältnisses mit ihm auslösten, war uns Offenbarung der schöpferischen Weisheit, welche die Natur und die Menschenseele so auf einander hin angelegt hat, daß die Eindrücke der einen die Anlagen der andern wecken und ihr Ahnen und Streben auf das Höhere über beiden hinlenken. Wir fanden es unmöglich, daß zwar jedes andere in unserer Natur begründete Bedürfniß auf ein entsprechendes reales Objekt seiner Befriedigung im Umkreis des Seienden hinweisen, aber gerade nur das tiefste und allgemeinste, das centrale Bedürfniß des religiösen Triebes nach Gemeinschaft mit Gott ohne Objekt seiner Befriedigung, eine unerklärbare Illusion sein sollte. Schon im Dasein dieses Triebes werden wir also die Wirkung jener Gravitationskraft der Geisterwelt erkennen, welche alle endlichen Geister mit dem Vater der Geister verbunden hält, nämlich des auf Lebensgemeinschaft der vernünftigen Geschöpfe mit der schöpferischen Vernunft gerichteten Willens der göttlichen Liebe. Ist nun ferner jede normale Bethäti-

gung und Entwicklung eines Triebes als Wirkung des ihm zu Grunde liegenden Entwicklungsprinzips zu denken, so werden wir also in jeder Bethätigung und Entwicklung des religiösen Triebes, sei es Vieler oder eines Einzelnen, insoweit, als sie normal sich vollzieht, eine reale Wirkung des das werdende Geistesleben aller Menschen tragenden Vernunftwillens Gottes erkennen, und zwar dieses Willens speziell nach seiner auf Herstellung der Lebensgemeinschaft mit uns gerichteten Absicht, sonach eine Wirkung der sich dem Menschen innerlich in seinem eigenen Herzen zu erfahren gebenden oder offenbarenden Liebe Gottes. Ueberall also, wo irgend ein gesunder religiöser Trieb, ob auch noch so primitiv und kindlich, sich äußert, da findet auch in irgend welchem Grade eine Offenbarung der göttlichen, Lebensgemeinschaft bezweckenden Liebe statt. Oder sollten wir etwa diese Liebe in den Anfängen der Religion darum noch nicht finden dürfen, weil hier der kindliche Sinn noch erst an kleinen Gottesgaben sich erfreut? Aber wie anders sollte denn die göttliche Liebe die unmündigen Menschenkinder zur rechten Liebe Gottes als des höchsten geistigen Gutes erziehen können, als so, daß sie ihnen zuerst in kleinen Zeichen zu schmecken und zu sehen giebt, wie freundlich der Herr ist? Daß dann mit der Entwicklung der religiösen Fähigkeit und Empfänglichkeit auch die Offenbarung der göttlichen Liebe an Werth und Bedeutung wächst, bis sie auf der höchsten Lebensstufe (die selber wieder vielfacher Entwicklung fähig ist) in der Mittheilung ihres heilig-seligen Lebensgeistes gipfelt, das versteht sich ganz ebenso von selbst, wie daß die Liebe der Eltern den heranreifenden Kindern sich immer tiefer und geistig gehaltvoller aufschließt, ohne daß sie darum doch den Kleinen und Kleinsten gegenüber je verschlossen gewesen wäre. Wenn doch der Heiland den Kindern das Himmelreich zugesprochen hat, welches Recht haben wir dann, der Kindheitsstufe der Menschheit jeden Antheil an der Offenbarung der Liebe Gottes abzusprechen? Gewiß ist Gottes Herz größer und seine Offenbarung viel weiter reichend, als die Engherzigkeit theologischer Schulweisheit sich träumen läßt.

Es mag übrigens hier noch bemerkt werden, daß auch von diesem Punkte aus der Gottesbegriff des konkreten Monotheismus seine volle Bestätigung erhält. Wäre das göttliche und menschliche Ich nicht real verschieden, so wäre überhaupt keine Offenbarung

möglich, denn mit der Aufhebung des einen der beiden Glieder würde auch das religiöse Verhältniß selber aufgehoben. Wäre aber Gott und Mensch so geschieden, wie es der abstrakte (deistische) Theismus will, der Gott zum außerweltlichen, also von den Weltwesen getrennten und ihnen koordinirten Einzelwesen macht, so wäre eine wirkliche, nämlich unmittelbar im Inneren des Menschen sich zu erfahren gebende Offenbarung Gottes ebenfalls nicht möglich. Denn dann könnte ja Gott nur in gleicher Weise wie jedes andere außer uns befindliche Wesen d. h. durch äußere Zeichen sich kundgeben, welche unsere Sinnesaffektionen hervorrufen und mittelst der selbstthätigen Reflexion von uns zu Vorstellungsbildern und Urtheilen verarbeitet werden. Nun giebt es ja freilich eine solche allgemeine Zeichensprache Gottes, mittelst welcher der religiöse Trieb des Menschen von Anfang vorzüglich und auch später immer zum Theil angeregt und zur Bethätigung gebracht wird: das ist die Natur. Es ist also völlig begreiflich und durchaus charakteristisch, daß der konsequente Deismus die Offenbarung Gottes auf dieses äußere Mittel und Zeichen beschränkt, aber eine unmittelbare Erfahrung derselben in unsern Herzen leugnet. Und weil die Natur von der Schöpfung an immer wesentlich dieselbe ist, so wird dann die Offenbarung auf den Anfang der Welt beschränkt, von wo an Gott fernerhin „im tiefsten Stillschweigen verharrt", wie Herbart naiv meint. Aber für solch' einen epikurischen Gott bedankt sich der religiöse Mensch; er sucht und findet vielmehr die eigentliche Offenbarung Gottes gerade innerlich in den Erfahrungen des Herzens; in dem Ganzen der Vorstellungen, Gefühle und Willenserregungen, in welchen sein religiöses Leben sich vollzieht, wird er der innewirkenden Kraft Gottes, des „Zeugnisses des heiligen Geistes" inne. Soll dieß nicht Täuschung sondern Wahrheit sein, so setzt es ein solches Verhältniß des Menschen zu Gott voraus, bei welchem er dem inneren Wirken Gottes offensteht. Das ist aber nur der Fall. wenn wir nicht außer sondern in Gott leben und weben, wenn unser Leben als Theilganzes im Allleben Gottes begründet und befaßt ist. Dann ist es ohne Widerspruch denkbar ja denknothwendig, daß unser auf Lebensgemeinschaft mit Gott gehender Trieb eine Wirkung ist des göttlichen auf Lebensgemeinschaft mit uns gehenden Willens, daß also auch jede einzelne Bethätigung jenes Triebes in religiösen Funktionen ein Ausfluß

dieses göttlichen Willens ist, daß insbesondere jede Steigerung des religiösen Triebes zu außerordentlicher Produktion und höherer Lebensentwicklung auf einer gesteigerten Kraftmittheilung seitens des göttlichen Willens beruht, sonach als eine besondere Liebeserweisung Gottes im zeitlichen Leben der Menschen, der Völker wie der Einzelnen zu betrachten ist. Näher in das wie? derselben einzudringen, ist weder möglich noch nöthig; doch mag soviel gesagt werden, daß die Umsetzung des göttlichen Liebeswillens in Bethätigung und Befriedigung des religiösen Triebes menschlicher Herzen nicht schwerer zu denken ist, als eben überhaupt alle Umsetzung des einen göttlichen Willens in die vielen endlichen Thätigkeiten, worauf das Dasein der Welt beruht. Das Geheimniß der Offenbarung ist insofern nur ein Ausschnitt, eine besondere Form des Urgeheimnisses der Schöpfung, welches wir zwar nicht ergründen, aber doch annähernd und analogisch denken können.

Damit sind wir auf den Wunderglauben gekommen, den wir zu Anfang dieses Hauptstücks als die andere Hälfte des Offenbarungsglaubens bezeichnet haben. Der Wunderglaube ist so alt, wie der religiöse Glaube überhaupt, denn „das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind", wie der Dichter es sinnig und treffend genannt hat. Da von Anfang die Gottheit dem religiösen Bewußtsein die von der Weltschranke freie und befreiende Macht über die Welt war, so erwartete der Glaube von ihr von jeher befreiende Thaten, rettende Wunder; und weil und wie er sie erwartete, so fand er sie in seiner Erfahrung irgendwie vor. Wohl sieht er auch schon in dem alltäglichen ordentlichen Naturlauf das fortgehende persönliche Walten der Götter, aber eben weil er diese als nicht gebunden an den Naturlauf, als Urbilder des persönlichen ungebundenen freien Willens vorstellt, so erwartet er auch von ihnen außerordentliche Machterweisungen in solchen Wirkungen, die gegen die sonstige Ordnung und Regel (παρὰ μοῖραν) eintreten und in denen daher eine besondere göttliche Absicht, eine ungewöhnliche Erweisung der Gnade oder Ungnade der Gottheit gegen ihre Verehrer oder Feinde sichtbar werde.

Die Kraft, Wunder zu thun, wird aber nicht blos der Gottheit unmittelbar zugeschrieben, sondern auch den mit ihr in näherer Beziehung stehenden Menschen. Und eben darin liegt die Hauptbedeutung des Wunderglaubens in der Religionsgeschichte, daß das

Wunder allenthalben das stehende Attribut derjenigen Personen ist, welche irgendwie dem Göttlichen näher zu stehen und zwischen ihm und der Menschenwelt eine mittlerische Stellung einzunehmen scheinen. Dieses Prinzip bleibt sich so beharrlich, wie kaum ein anderes Phänomen, durch die gesammte Religionsgeschichte auf allen Stufen gleich, nur die Form seiner Durchführung wechselt mit den Wandelungen des religiösen Bewußtseins. In den niedersten Religionen ist der Priester vermöge seiner kultischen Gemeinschaft mit der Götterwelt auch zugleich stehender Inhaber der göttlichen Wunderkräfte, so daß Priester, Zauberer, Wunderdoktor und Wettermacher gewöhnlich in Einer Person sich verbindet. In den höheren Religionen aber wird die Wundergabe nur solchen Personen beigelegt, die durch die Macht ihrer religiösen Begeisterung als Propheten, Reformatoren, Religionsstifter einen tiefgehenden Eindruck auf ihre Umgebung hervorgebracht und den Glauben an ihre Mission als göttliche Gesandte erweckt haben, oder auch Solchen, die durch den außerordentlichen Eifer ihrer Askese und Contemplation sich in den Ruf von Heiligen und Eingeweihten (Mysten) versetzt haben. Dabei kommt es überall wenig darauf an, ob solche Männer selber auch im Besitze der Wunderkraft zu sein glauben oder nicht, ob sie Wunder selber thun wollen oder nicht; es genügt der Glaube ihrer Umgebung und Nachwelt an ihre außerordentliche göttliche Sendung und Mittlerstellung zwischen Menschheit und himmlischer Welt, um die Wunderkraft bei ihnen vorauszusetzen; wo aber einmal eine gläubige Jünger-Gemeinde Wunder erwartet, da kann auch die Wahrnehmung oder doch Erzählung von geschehenen Wundern nicht ausbleiben. An den Stiftern der drei größten Religionen der Gegenwart begegnet uns diese Erscheinung in frappanter Gleichartigkeit. Die buddhistischen Legenden sind voll von Wundern, die Buddha und seine Jünger vollbracht haben sollen, Wundern, die denen der evangelischen Erzählungen zum Theil völlig gleich, meistens aber noch wunderlicher als jene sind; und doch werden in den eigenen kanonischen Schriften der Buddhisten die Worte Buddha's aufbewahrt, mit denen er seinen Jüngern wehrt, Wunder zu thun, selbst wenn das Volk nach Zeichen und Wundern verlange; das wahre Wunder sei vielmehr, daß sie hingehen und ihre guten Werke vor den Leuten verbergen, ihre Sünden aber vor denselben bekennen. Ebenso erzählt die mohammedanische

Legende eine Menge von Wundern Mohammeds und doch sagt dieser im Koran selbst, daß er ein Mensch sei wie andere Menschen, und er hält es für seiner unwürdig, Wunder zu thun, und beruft sich auf die großen Wunderwerke Allah's: auf den Auf- und Untergang der Sonne, auf den Regen, der die Erde befruchtet, auf die Pflanzen, die da wachsen, und auf die Seelen, die in das irdische Dasein treten, ohne daß man sagen könnte, woher sie kommen: all' das seien die wahren Zeichen und Wunder. Endlich wird von Jesus erzählt, daß er auf das Verlangen des Volks nach einem eklatanten Wunderzeichen erwiderte: „Es wird diesem verkehrten Geschlecht kein Zeichen gegeben werden, denn nur das Zeichen des Propheten Jonas" d. h. das gewaltig wirkende Wort der Predigt Jesu, von welcher die Bußpredigt Jonä in Ninive das Vorbild gewesen sei; und nach manchen Andeutungen der evangelischen Berichte suchte er dem Rufe von seinen Wundern, der sich trotzdem verbreitete, eher zu steuern als Vorschub zu leisten, er entzog sich den Massen, die in Wundererwartung ihn umdrängten, und er führte die wunderbaren Heilungen der Gläubigen auf ihre einfachste Ursache, deren eigenen Glauben, zurück, womit ganz wohl übereinstimmt, daß er in dieser mächtigen Wirkung seines Wortes, welche solche bis auf's Leibesleben sich erstreckende Glaubensstärke erzeugte, ein Zeichen seiner höheren Sendung und des nahenden Reiches erblickte. Zur Ausbildung der späteren farbenreicheren Wundersagen in der Gemeinde haben verschiedene Ursachen, vorzüglich das gehobene Christusbild der paulinischen Spekulation und apokalyptischen Prophetie beigetragen. Sie entsprachen auch dem, was die Zeitbildung erwartete, ohne was daher eine neue Religion ihren Einzug in die Welt kaum hätte halten können. Ja, wenn man all' den sinnlosen Aberglauben, welcher in der griechisch-römischen Welt damals sogar von Gebildeten geglaubt wurde, und die krankhafte Sucht, mit welcher nicht der Pöbel nur, sondern gerade auch die oberen Stände und selbst die Philosophen auf abenteuerliche Wunder und Geheimnisse förmlich erpicht waren*), wenn man das in Erwägung zieht, so wird man sich viel weniger darüber

*) Jede Geschichte der Kultur in der römischen Kaiserzeit gibt darüber reichliche Belege; man vgl. z. B. Lecky, Sittengeschichte Europas von Augustus ꝛc.; auch Hausrath, neutestamentliche Zeitgeschichte, Zeller, Gesch. der griech. Philosophie, Bd. V.

wundern, daß auch das Christenthum, trotz seines geistig-sittlichen Charakters und trotz der Abneigung Jesu gegen derartige sinnliche Mittel, doch seinen Sagenkranz von Wundern um die Gestalt des Herrn gewunden hat, als vielmehr darüber, daß seine Wunder so sehr vortheilhaft durch maßvolle Einfalt und sinnige, kindlich-poetische Schönheit vor dem heidnischen Aberglauben sich auszeichnen. Natürlich ist aber mit dem idealen, erbaulichen Werth der Wundererzählung die Geschichtlichkeit der erzählten Wunderereignisse selber noch so wenig bewiesen, daß wir gerade im Gegentheil, je augenfälliger die ideale Bedeutung einer solchen Erzählung ist, desto mehr Grund haben, ihre Entstehung bloß aus idealen Gemüthsmotiven ohne geschichtlichen Hintergrund bestimmter einzelner Ereignisse wahrscheinlich zu finden. Nehmen wir dazu, daß auch die andern geschichtlichen Religionen ganz ebensogut wie das Christenthum ihre Wundersagen haben, mit welchen vornehmlich immer die Geschichte ihres Stifters und ihrer frühesten Verbreitung ausgeschmückt ist: so liegt für jede nicht zum voraus dogmatisch befangene Beurtheilung nur die Möglichkeit vor, entweder allen diesen Wundersagen geschichtliche Realität zuzugestehen oder sie allen abzusprechen. Lange Zeit that die christliche Kirche das erstere, sofern sie auch die Wunder und Orakel des Heidenthums für reelle, nur aber eben dämonische Wirkungen hielt; und sie hatte hierin jedenfalls die Consequenz voraus gegenüber der heutigen gläubigen Christenheit, welche ihre (kirchlichen oder wenigstens biblischen) Wunder für geschichtlich wahr, die der andern Religionen dagegen für Märchen und Sagen hält. Sobald man sich die Frage nach der Realität der Wundersagen in dieser allein konsequenten Form stellt, als Alternative zwischen der Annahme oder Verwerfung aller Wundersagen der verschiedenen Religionen, so ist eigentlich auch schon die Antwort für uns Heutige mitgegeben. Gleichwohl dürfen wir uns der Aufgabe nicht entziehen, die Frage nach der objektiven Möglichkeit der Wunder auch noch vom rein philosophischen Standpunkt aus zu untersuchen.

Ueber die Möglichkeit des Wunders war schon unter den alten Philosophen Streit. Während die Epikuräer auf Grund ihres Deismus und ihrer atomistischen Physik sie leugneten und die Akademiker sie bezweifelten, glaubten Stoiker, Neupythagoräer und Neuplatoniker sie mit ihrer philosophischen Weltanschauung vereinigen

zu können; theils nahmen sie dabei als die wirkende Ursache der Wunder einfach die Dämonen an, womit sie dann freilich den philosophischen Boden verließen und sich auf den der populären Vorstellung des polytheistischen Volksglaubens stellten; theils suchten sie aber auch wirklich das Wunder aus ihrer Metaphysik zu erklären, indem sie es ebenso wie auch die Mantik auf den sympathetischen Zusammenhang aller Kräfte des Weltalls zurückführten, vermöge dessen jedes Geschehen am einen Ort an unzähligen andern sich ankündige und ebenso jede Einwirkung auf das Eine sich durch unsichtbare dynamische Medien auf Anderes und Fernes fortpflanze. Diese Philosophen suchten also das Wunder, diese Ausnahme von der Naturordnung, dadurch zu rechtfertigen, daß sie es selber in den nur eben uns verborgenen Zusammenhang der Natur hereinzogen und zu einem natürlichen Erfolg derselben allgemeinen Kräfte machten, aus welchen auch der regelmäßige Naturlauf entstehe. — Derselben Wundererklärung, nur mit theologischer Wendung, begegnen wir auch beim Kirchenvater Augustin. Die Rolle, welche bei jenen griechischen Philosophen der sympathetische Zusammenhang der Naturkräfte spielt, vertritt bei ihm der Wille Gottes; da die Natur überhaupt nichts ist als Erscheinung des Willens Gottes, die Natur jedes Dinges eben das, wozu Gott es bestimmt, so kann, wie Augustin schließen will, der Schöpfer der Naturen auch aus ihnen machen, was er will; nichts ist wider die Natur, weil nichts wider Gottes Willen, nur wider die uns bekannte Natur ist das Wunder. So ist das Widernatürliche freilich sehr einfach beseitigt, nämlich zugleich mit dem Begriff der Natur selbst, indem dieser aufgehoben wird in das abstrakt-freie Wirken des göttlichen Willens. Aber bringt dann das Wunder nicht doch wenigstens in diesen göttlichen Willen einen inneren Widerspruch? Nein, antwortet Augustin, auch in diesen kommt kein Widerspruch, da Alles, das Außerordentliche ebenso wie das Ordentliche, in dem einen ewigen Rathschluß Gottes von Ewigkeit her zusammengeordnet ist. Auf dieselbe Weise suchte der Anfänger der deutschen Philosophie, Leibniz, die Wunder mit seinem Determinismus und der präſtabilirten Harmonie der Welt zu reimen: zwar eine Aenderung in der von ihm einmal zur Erschaffung erwählten Welt könnte Gott freilich nicht bewirken, ohne damit den einmal gefaßten Entschluß seiner Weisheit als unvollkommen zurückzuziehen, was nicht

denkbar ist; aber die Wunder waren eben selber auch in der von Gott zur Verwirklichung gewählten Idee der Welt eingeschlossen als Möglichkeit und Gott hatte sie also schon von da an, als er diese Welt unter den unendlichen Möglichkeiten erwählte, zu vollbringen beschlossen. So soll das Wunder gerettet werden, indem es in die prästabilirte Weltharmonie mitaufgenommen wird als eine der realen Möglichkeiten oder Keime, welche in und durch die Gesammtentwicklung zu ihrer Zeit zur Verwirklichung kommen sollen; allein sieht man genauer zu, so ist diese Art von Rettung des Wunders eine sehr zweideutige, den eigentlichen Wunderbegriff im Grunde aufhebende: aus einer gesetzwidrigen Durchbrechung der Ordnung wird es hier zu einem durch die Gesammtordnung gesetzmäßig herbeigeführten und nur in seiner Erscheinung außerordentlichen, also nur relativ wunderbaren aber wesentlich natürlichen Akt herabgesetzt. So steht diese Vertheidigung des Wunders der Leugnung desselben durch Spinoza nicht so ferne, wie es zunächst den Anschein hatte.

Der erste konsequente wissenschaftliche Angriff auf den Wunderglauben ging von Spinoza aus. Die Unmöglichkeit, daß etwas wider die Naturgesetze geschehe, beweist er daraus, daß diese ja nichts anderes seien als eben die göttlichen Willensbestimmungen, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen, die Macht der Natur also eins mit der göttlichen Macht und diese wieder mit dem eigensten Wesen Gottes. Zu sagen, daß Gott etwas wider die Gesetze der Natur thue, hieße soviel als, daß er gegen seine eigene Natur handle; was das widersinnigste wäre. Auch kann nichts über die Natur hinausgehen in der Art, daß es von ihren Gesetzen unabhängig wäre, weil diese sich auf Alles, was Gegenstand göttlichen Denkens ist, erstrecken. Ebenso unvernünftig wäre es, zu meinen, daß Gott die Natur so machtlos und ihre Gesetze so unfruchtbar geschaffen habe, daß er ihr öfter von Neuem zu Hülfe kommen müßte, um sie in Bestand und die Dinge in gutem Fortgang zu erhalten. Aus all' dem zieht Spinoza den Schluß, daß es in der Wirklichkeit keine übernatürlichen Wunder geben könne; was man so nenne, das besage nur soviel, daß von gewissen Dingen die Menschen zur Zeit die natürlichen Ursachen nicht kannten. Im Anschluß an diese Gedanken Spinoza's lehrte auch Schleiermacher, es sei nicht einzusehen, daß die göttliche Allmacht sich größer zeigen

sollte in den Unterbrechungen des Naturzusammenhangs als in dem der ursprünglichen aber ja auch göttlichen Anordnung gemäßen unabänderlichen Verlauf derselben; denn das Aendernkönnen würde ein Vorzug nur sein unter Voraussetzung des Aendernmüssens, welches eine ursprüngliche Unvollkommenheit voraussetzte. Auch würde durch jedes absolute Wunder der ganze Naturzusammenhang nach vor- und rückwärts zerstört, also der Begriff der Natur selbst aufgehoben, die göttliche Wirksamkeit also zu einer ungeordneten, magischen und Gott selbst unter die Categorie der einzelnen freien Ursachen neben andere gestellt, also zu einer endlichen Ursächlichkeit gemacht. „Sonach," schließt Schleiermacher, „scheinen auch in Bezug auf das Wunderbare das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkte zusammenzutreffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin Uebernatürlichen, weil uns doch in keinem einzelnen Fall etwas als solches erkennbar wäre und auch nirgends eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen." — Ebenso ist nach Fichte und Hegel der Wunderglaube nicht blos durch das Interesse der Frömmigkeit nicht gefordert, sondern dem wahren Interesse derselben sogar hinderlich und der reinen Idee der Geistesreligion unangemessen. Der Geist selbst, seine Vernünftigkeit und Freiheit ist nach ihnen das allein wahre Uebernatürliche, darum kann er aber auch nur wahrhaft Geistiges zu seinem würdigen Glaubensinhalt haben; hingegen der Glaube an äußere Wunder in der Sinnenwelt, der einen willkürlichen Gott voraussetzt, ist nach Fichte bloße Nachwirkung des jüdischen und heidnischen Aberglaubens, unwürdig der Reinheit des christlichen Glaubens an den Gott, dessen ewiges großes Wunder ist, Allen, die zu ihm nahen, ein neues reines Herz zu schaffen.

Die Apologeten berufen sich für die Möglichkeit des Wunders theils auf die Lebendigkeit und Freiheit Gottes, der durch keine Naturgesetze eingeschnürt sein dürfe, theils auf die Elasticität der Natur, welche der höheren Eingriffe so fähig wie bedürftig sei. Was das erstere Argument betrifft, so würde ein Gott, dessen Lebendigkeit und Freiheit sich nur im Wunder manifestirte, für gewöhnlich dann also offenbar unlebendig, müßig und unfrei sein. Dagegen muß nun aber der Glaube ebenso entschieden protestiren, wie der Verstand gegen

jene vereinzelten Ausnahmen einer gesetzlosen göttlichen Freiheit vom Standpunkt der Gesetzmäßigkeit der Welt Einspruch erhebt. Wie dieser eine unverbrüchliche stetige Ordnung der Welt nach ihren inneren Gesetzen behauptet, so der Glaube eine absolute göttliche Thätigkeit, die nicht blos ausnahmsweise sich lebendig zeigt und, für gewöhnlich durch äußere Naturschranken gebunden, ausnahmsweise blos sich frei bethätigt, sondern die unbedingt und stetig freie Selbstthätigkeit sein muß. Mit jener Theilung, die überdies den Löwenantheil für das Naturgesetz beanspruchen und Gott nur ein dagegen verschwindendes Minimum vereinzelter seltener Machtaktionen übrig lassen würde, kann sich hiernach weder der Glaube noch der Verstand zufrieden geben: jeder von beiden will das Ganze und muß es wollen. Wie aber soll diesen beiden scheinbar sich gegenseitig ausschließenden Forderungen gleichsehr volles Genüge geschehen? Offenbar nur so, daß die göttliche Thätigkeit und die Weltordnung sich eben nicht gegenseitig begrenzen, sondern diese die Vernunftform jener bildet. Da nun, wie wir oben bei der göttlichen Allmacht, Weisheit und Heiligkeit sahen, der göttliche Wille überhaupt nichts anderes zum Inhalt seines Wollens und Wirkens haben kann als die Gedanken der göttlichen Vernunft, die ewigen Wahrheiten, die in den Gesetzen der Weltordnung zur Erscheinung kommen, so ist in der That nicht abzusehen, wie der göttliche Wille etwas diesen Gesetzen Widersprechendes wollen und wirken sollte. Ein Zwang sind ihm übrigens diese Gesetze seiner eigenen Vernunft so wenig, als es ihm ein Zwang ist, das Gute zu wollen. Das eben macht die Heiligkeit, das Nicht-Mensch-sein Gottes aus, daß ihm das Wollen des Vernunftgesetzes Natur ist, die Frage also des Auchanderswollenkönnens bei ihm gar nicht stattfinden kann. Nicht eine Verherrlichung, sondern eine allzu menschlich niedrige Vorstellung von Gott liegt darin, wenn man meint, er müsse jeweils das Bedürfniß fühlen, sich von dem lästigen Zwang der Weltordnung loszumachen und die von ihm selber geordneten Gesetze aufzuheben; eine solche Aufhebung wäre nichts anders als die Emancipation seines Willens von seiner Vernunft, von der in ihr liegenden ewigen Nothwendigkeit des Seins („den ewigen Wahrheiten"), also ein Selbstwiderspruch innerhalb Gottes selber, den anzunehmen ebenso mit unserer Vernunft wie mit der Frömmigkeit streitet.

Wie mit dem strengen Begriff der göttlichen Allmacht das Wunder als ordnungswidriges Geschehen nicht übereinstimmt, so auch nicht mit dem strengen Begriff der Natur. Daß wir von der Natur im Einzelnen nur unvollständige Kenntniß haben, ist zwar ganz richtig, aber das wissen wir darum doch, daß die Natur ein in sich selber gesetzmäßig zusammenhängendes Ganzes von Ursachen und Wirkungen ist, dessen Begriff schon jede Möglichkeit gesetzwidriger Erscheinungen ausschließt. Nicht bloß Einzelheiten unserer Naturkenntniß, die an sich immer etwas Zufälliges haben, sondern unser ganzer Begriff der Natur, der durch die Nothwendigkeit unserer Denkgesetze selber gefordert ist, wird durch die Annahme der Möglichkeit von Wundern aufgehoben. Auch die Rede von den „elastischen Naturgesetzen" erweist sich bei besonnener Ueberlegung als innerer Widerspruch; wohl wird das Wirken und in die Erscheinung treten der einzelnen Gesetze in jedem Geschehen durch das Zusammenwirken der verschiedenen Faktoren der Wirkung irgendwie bedingt und modificirt, aber diese Bedingtheit betrifft nicht das Gesetz selbst, das vielmehr mit unbedingter Sicherheit sich vollzieht, sobald und soweit die selbst wieder durch den allgemeinen gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen begründete Möglichkeit seiner Vollziehung in der Erscheinungswelt gegeben ist. Eben nur auf dieser unfehlbaren und unverbrüchlichen Geltung der Naturgesetze beruht ja auch für uns die Möglichkeit, aus den gegebenen Wirkungen auf die Ursachen zurück und aus den bedingungsweise gegebenen Ursachen auf die eventuellen Folgen voraus sichere Schlüsse zu ziehen, also die Möglichkeit alles unseres vernünftigen Denkens und berechneten Handelns. Weist man ferner darauf hin, daß auch in der Natur selbst Analogieen des Wunders vorkommen im Hereintreten der höheren Lebensformen in die niederen, so beweist diese Analogie doch bei genauerer Betrachtung gar nichts für das eigentliche Wunder, diese Aufhebung des Gesetzes. Denn jene sogenannten „neuen Anfänge" sind ja doch immer im Ganzen der gesetzlichen Weltordnung vollkommen begründet, lagen in der vorangegangenen Entwicklung schon keimartig eingewickelt und treten, sobald die Bedingungen dazu gereift sind, mit unfehlbarer Gesetzlichkeit in die Erscheinung heraus, fügen sich daher auch sofort der allgemeinen Ordnung als harmonische Glieder derselben ein; von einem Widerspruch mit der allgemeinen Gesetzmäßig-

keit, einem Durchbrechen des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung ist dabei nirgends eine Spur, also kann dabei auch nicht von „Wunder" im absoluten Sinn die Rede sein, sondern höchstens in jenem relativen des Mirabile, in welchem auch Leibniz dasselbe allein vertheidigt hat. Was nur gegenüber dem niederen Naturdasein ein wunderbares Höheres ist, kann doch recht gut im Ganzen der Natur ein nothwendiges, von Anfang angestrebtes und gesetzlich vermitteltes Entwicklungsglied sein und ist dann eben kein wirkliches Wunder mehr. So kann man auch den menschlichen Geist ein Wunder heißen im Vergleich zur untermenschlichen Natur, aber gerade hierbei zeigt es sich recht augenfällig, wie verschieden diese relative Uebernatürlichkeit von der absoluten des eigentlichen Wunders ist. Denn im Ganzen der Weltordnung ist ja der Mensch so sehr, wie nur irgend ein anderes Wesen, ein den allgemeinen Gesetzen dieses Ganzen unbedingt unterworfener Theil; wie seine Entstehung das Ziel war, auf welches die naturgesetzliche Entwicklung des Erdenlebens von Anfang hinstrebte, so ist sein Bestehen durchaus gebunden an die Bedingungen, die in seiner eigenen Organisation sowie im allgemeinen Erdenleben gegeben sind.

Aber die menschliche Freiheit, wirft man ein, ist nicht doch auch sie die Herrin über die Natur und damit der thatsächliche Beweis für die Möglichkeit des Wunders? Soll dieses Herrsein über die Natur so viel heißen, daß der Mensch die Freiheit habe, sich über die Naturgesetze hinwegzusetzen, ohne und wider sie Wirkungen auf die Natur auszuüben, so ist dieses eine phantastische Vorstellung, welche vor der Wirklichkeit nicht standhält, und von welcher auch kein Verständiger in seinem Handeln jemals ausgehen wird. Versteht man aber unter dem Herrsein der Freiheit des Menschen über die Natur nur dies, daß derselbe die Fähigkeit habe, durch seine Willensäußerungen Aenderungen im jeweiligen Naturzustand herbeizuführen, so ist ja dies freilich eine bis zur Trivialität selbstverständliche Wahrheit, aber was soll daraus für das Wunder folgen? Etwa, daß Gott ebenso wie wir einzelne Erfolge herbeiführe, die, wenn auch nicht gegen die sonstigen Gesetze, doch ohne seine besondere Dazwischenkunft nicht so geschehen sein würden? Damit wäre nun jedenfalls das volle über- und widernatürliche Wunder, wie es in den meisten Sagen enthalten ist, doch nicht erklärt, sondern nur die sogenannten

„Vorsehungswunder". Ueberdieß würde aber die Annahme solcher partiellen Eingriffe Gottes in den Weltlauf, wodurch die gesetzmäßige Wechselwirkung der endlichen Ursachen an bestimmten Punkten durchbrochen oder suspendirt würde, jenes öfters besprochene deistische Verhältniß Gottes zur Welt voraussetzen, wobei Gott als ein den Weltwesen äußerliches und koordinirtes Einzelwesen vorgestellt wird und damit eben nicht mehr wirklich als Gott, nicht mehr als der Eine, der alles Viele in sich und unter sich befaßt. Sehen wir uns aber nach allem bisher Ausgeführten durchaus genöthigt, statt jenes deistischen ein wahrhaft monotheistisches Verhältniß Gottes zur Welt zu denken, so können wir den göttlichen Willen nicht als Einzelursache neben andern für sich besonders wirkend vorstellen, sondern als den einheitlichen Grund, der in dem gesetzmäßigen Wirken aller endlichen Ursachen und durch dasselbe vermittelt zur Erscheinung kommt*).

Können wir sonach in der Berufung auf die Freiheit unseres Geistes von der Natur zwar keinerlei Beweis für die Möglichkeit oder Wirklichkeit des Naturwunders finden, so liegt doch ein wichtiger Gedanke darin, der zur Erklärung des Wunderglaubens aus seinem wahren Motiv hinleitet. Denn allerdings ist ja jeder sittlich-religiöse Akt der Selbstbestimmung aus dem Gedanken des Guten oder Gottes eine freie Erhebung über die bloße Natürlichkeit, ein Uebernatürliches also gegenüber unserer sinnlich-selbstischen Naturbestimmtheit und doch zugleich das wahrhaft Naturgemäße im Sinn unserer menschlichen Vernunftanlage und -bestimmung. Eben diese Uebernatürlichkeit nun, welche dem religiösen Bewußtsein allerdings, und zwar eben in Gemäßheit der sittlichen Weltordnung, zukommt, hat sich in der Vorstellung übernatürlicher Naturvorgänge einen sinnbildlichen Ausdruck gegeben. Geschehen auch in der Sinnenwelt keine Wunder, die mit den Gesetzen derselben im Widerspruch stünden, so ist doch der sittlich-religiöse Geist selbst das große Wunder, das Göttliche in der Erscheinung; und können wir auch nicht nach unseren Sonderzwecken, nach dem Wunsch und Drang des in Furcht und Hoffnung zitternden und zagenden Menschenherzens die Gesetze der

---

*) Zum Obigen mögen die wesentlich gleichartigen Ausführungen der dogmatischen Werke von Biedermann (§ 684) und Lipsius (§ 404) verglichen werden.

Weltordnung beugen und brechen, so ist darum doch „unser Glaube der Sieg, der die Welt überwunden hat", — er ist es eben dadurch, daß er das eigene Herz von Gottes Liebe überwinden läßt und den Stolz und Trotz des Eigenwillens beugt und bricht unter den höchsten Willen, der in der vernünftigen Ordnung des Ganzen auch jedes Einzelnen wahres Bestes will und wirkt. Sollte denn nun damit dem religiösen Bewußtsein wirklich etwas genommen sein, wenn es zu der Einsicht kommt, daß es zwar nichts zu erreichen vermag wider die unverrückbare Ordnung des heiligen unveränderlichen Gotteswillens, daß es aber in diesem guten und weisen Willen das Beste jederzeit schon hat: die Freiheit, welche sich durch nichts fesseln läßt, und den Frieden, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann? Daß sonach alles Hohe und Schöne, was es im Wunderglauben zu besitzen meinte, in Wahrheit nur das in die Sinnenwelt hinausgeworfene Spiegelbild seines eigenen inneren Reichthums an himmlischen Gütern ist? Als sinnlicher Ausdruck des ewigen geistigen Wunders, welches der Glaube selber ist, wird auch die Wundersage immer ihre Stelle da behaupten, wo der religiöse Geist sein Mysterium in sinnlicher Anschauung vor sich entfaltet und genießt: in der Symbolik der religiösen Kunst und des durch sie zu den Herzen sprechenden kirchlichen Kultus.

Sechstes Hauptstück.

Der Erlösungs- und Mittlerglaube.

Erlösung vom Unheil der Welt und Gewinnung vollbefriedigenden Heils in der Gemeinschaft göttlichen Lebens ist der Endzweck, welchen jede Religion auf ihre Weise zu erreichen sucht. Wir haben aber im vorigen Hauptstück gesehen, daß es dem religiösen Bewußtsein wesentlich ist, sein Verlangen nach heilbringender Gottesgemeinschaft zu beziehen auf einen entsprechenden göttlichen Willen, und dessen Offenbarung zu finden in Hulderweisungen und Heilswirkungen

äußerer und innerer Art. Wird hiernach die Erlösung erwartet von einer auf den Menschen gerichteten Willensbewegung Gottes, von seiner Gnade, so steht andererseits nicht minder fest, daß sie nur erlangt wird von einer auf Gott gerichteten Willensbewegung des Menschen, vom Glauben. Aber diese beiden Seiten, wie sie an sich im religiösen Prozeß zur Einheit zusammengehen, faßt nun auch die religiöse Vorstellung in prägnantem, typischem Ausdruck zusammen: in der idealen Anschauung jener mittlerischen Gestalten der religiösen Geschichte und Sage, deren allgemeine Bedeutung für den Glauben überall darin liegt, daß sie ihm eben diese Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen zur persönlichen Einheit, welche er ansich selbst ist, in äußerer Objektivität veranschaulichen, urbildlich repräsentiren und vergewissern; sei es nun, daß sie bloß durch ihr Thun, als Gesandte und Beauftragte der Gottheit, deren Offenbarung an die Menschen vermitteln, oder daß sie auch in ihrem Wesen schon zwischen beiden mitteninnestehen, an beider Natur irgendwie Theil haben und so das religiöse Einswerden beider in ihrem persönlichen (metaphysischen) Einssein verkörpert darstellen.

An Mittlern von beiderlei Art hat die Religionsgeschichte durch alle Stufen hindurch mannigfaltige Beispiele aufzuweisen. Schon in den Naturreligionen spielen die Mittelwesen eine hervorragende Rolle: bald sind es menschgewordene Götterwesen, die eine Zeit lang auf Erden zum Besten der Menschheit ihre Heilandsthaten verrichten; bald vergöttlichte Menschen, welche von unten nach oben emporsteigen auf der Leiter von Verdienst und Glück; bald Göttersöhne, welche von Himmlischen erzeugt, die höhere Kraft ihres Ursprungs in menschlich erhabenem Leben bewähren und in der schließlichen Erhebung zur Götterwelt ihre Menschheit verklärend vollenden. Demgemäß werden wir auch die Entstehung solcher Sagen im Allgemeinen auf eine doppelte Wurzel zurückzuführen haben: eine ideale oder mythologische und eine reale oder geschichtliche. Die Heroen sind einerseits ideale, übermenschliche Wesen, aus eigentlichen Naturgöttern entstammte Halbgötter oder Göttersöhne; andererseits aber zugleich die Nationalhelden der Vorzeit, ihre Könige und Gesetzgeber, ihre Vorkämpfer in der Schlacht, Bewältiger der Unsitte, Begründer der bürgerlichen Rechtsordnung wie der kultischen Sitte, Ahnherren der edlen (königlichen und priesterlichen) Geschlechter. Die Uebertragung solcher Er-

innerungen der Vorzeit auf die idealen Bilder der Heroen hatte aber die doppelte Folge, daß einerseits alle nationale Ueberlieferung um so idealer und andererseits die Heroensage um so menschlicher und nationaler wurde: „so daß sich ein Wechselverhältniß zweier schöpferischer Faktoren, der Sage und der Dichtung, bildete, welches in's Unendliche fortwirkte und bei einem geistreichen und durch die Geschichte in großartige Kämpfe und Bewegungen verwickelten Volke zu außerordentlichen Resultaten führen mußte". Diese treffliche Bemerkung des griechischen Mythologen Preller verdient auch für unsern weitern Zweck um so mehr Beachtung, da ein ähnliches „Wechselverhältniß zweier schöpferischer Faktoren, der Sage und der Dichtung", des Historischen und Idealen, auch für den Heroen- oder Mittlerglauben der höheren Religionen zutrifft.

Am lehrreichsten ist die Sagengruppe von Herakles, zu welcher griechische und orientalische Mythologie, Naturdichtung und epische Heldendichtung, geschichtliche Stammessagen und moralisch-didaktische Philosophie ihre mannigfachen Beiträge gegeben haben. Herakles ist ein ursprünglicher Sonnengott, der zum Sonnenhelden und Sinnbild des triumphirenden Lichtes im physischen und im ethischen Sinn wurde. Als der vielgeprüfte und doch immer siegreiche Sohn des Zeus und der menschlichen Mutter ist er die Erscheinung und Bewährung der unüberwindlichen göttlichen Kraft in der irdischen Niedrigkeit des Menschenlebens wie in seiner himmlischen Verklärung. Er ist ebenso das Vorbild der unter endlosen Kämpfen und Mühsalen duldenden und strebenden menschlichen Tüchtigkeit, wie der gottentstammte Held, der, durch göttlichen Auftrag gesandt und mit übermenschlicher Kraft ausgerüstet, der Heilbringer, „Retter und Befreier" der geplagten Menschheit wird. Und bezieht sich auch sein erlösendes Thun ursprünglich vornehmlich auf die Reinigung der Erde von allen Unthieren, aller Wildheit und ungeschlachten Rohheit der Vorzeit, so fehlen doch auch tiefsinnige ethische Beziehungen nicht. Eine solche darf man vorzüglich finden in dem Verhältniß des Herakles zu Prometheus: ist letzterer (s. oben S. 357) der Repräsentant der natürlichen Menschheit, die im titanischen Freiheits- und Culturstreben sich in Schuld und Unheil stürzt, so ist Herakles der ideale Mensch, der im Gehorsam des Thuns und Leidens seinen göttlichen Ursprung bewährt und seine Erhöhung zu den Seligen verdient; nur

er vermag daher auch jenem von Göttern und Menschen verlassenen Dulder die Erlösung von seiner endlosen Pein zu bringen. Es ist die Idee des „ersten und zweiten Adam", des Todbringers und Todüberwinders, die wir hier in mythischen Zügen vorausangedeutet finden. Als Ueberwinder der Hölle erscheint Herakles auch in der Bezwingung und Wegführung des Höllenhundes Kerberus, in welcher Eigenschaft er besonders in den Darstellungen der Mysterien gefeiert und mit Orpheus als Führer der Unterwelt (Mystagog) zusammengestellt wurde. Und dieser Sieg der göttlichen Lebenskraft über die Mächte des Todes, welcher der Inhalt seines erlösenden Thuns gewesen war, vollendet sich in seinem Ende: vom heiligen Berg Oeta erhebt sich aus den Flammen, die seine irdische Hülle verzehren, der verklärte Held in der Donnerwolke seines Vaters Zeus zum Himmel, von Athene geführt, von Nike umschwebt, von den Olympiern im Triumphe empfangen und mit dem Siegerkranze gekrönt; versöhnt ist des Geschickes (Hera's) Groll und ewige Lebensfreude wartet des siegreich Vollendeten. Es ist endlich überaus bezeichnend, daß dieser mythische Gottmensch, in welchem der Menschheit Niedrigkeit und Hoheit, Jammer und Wonne, so wunderbar symbolisirt war, auch zuletzt noch in der Fabel des Prodikus zum allegorischen Ideal der rein menschlichen Tugendkraft wurde, deren Heldenthum in der sittlichen Selbstüberwindung besteht, welche den mühevollen Weg der Tugend unter Athenens Führung dem des niedrigen Genußlebens in Aphroditens Dienst vorzieht, das Urbild griechischer Kalokagathie gegenüber der orientalischen Lebensansicht, wie sie in der Sage von der entgegengesetzten Wahl des Paris symbolisirt ist.

Was in der griechischen Religion, die zwischen Naturreligion und sittlicher Religion in der Mitte liegt, die Gestalt des Culturheros Herakles ist, das findet sich in höherer Potenz in den ursprünglich sittlichen oder g e s c h i c h t l i c h e n Religionen. Es versteht sich von selbst, daß ihnen die höchste Offenbarung der erlösenden Gottheit nicht mehr in Naturvorgängen liegen kann, aber auch nicht mehr in den Thaten solcher Helden, deren Verdienst auf dem allgemein menschlichen Culturgebiet liegt. Wie sie vielmehr die höchste Gottesoffenbarung nur in ihrem eigenthümlichen religiösen Bewußtsein finden, so erscheinen ihnen auch als die eigentlichen Mittler zwischen Gott und Menschen diejenigen Persönlichkeiten, welche bei der Entstehung und

Fortbildung ihrer Religion eine hervorragende Stelle einnahmen, vorzüglich also die Religionsstifter selbst. Was oben vom Mittlerglauben überhaupt gesagt wurde, daß er des Menschen Gemeinschaft mit dem sich ihm offenbarenden Gott, ihre wechselseitige Beziehung auf einander, in der Anschauung einer einzelnen gottverbundenen Persönlichkeit vergegenständliche, das gilt im besonderen Sinne von den Stiftern der positiven Religionen: in der Anschauung, welche eine Religionsgemeinschaft sich von der Persönlichkeit und dem Lebenswerke ihres Stifters bildet, spiegelt sich jedesmal ihr eigenes religiöses Selbstbewußtsein oder ihr sittlich-religiöses Lebensideal.

Die centrale Bedeutung, welche die persische Religion nach der allerdings erst späten Theologie des Bundehesch ihrem Stifter Zarathustra beilegt, drückt sie schon dadurch aus, daß sie ihm seine Stelle in der Mitte der Weltgeschichte anweist. Bis zu seinem Erscheinen sind von der Weltschöpfung an 3000 Jahre verflossen, die erste Hälfte der Weltzeiten, während deren Dauer das Reich des Bösen (Ahriman's) das Uebergewicht behauptete. Mit ihm aber kommt der Umschwung zu Gunsten der Herrschaft des guten Gottes, daher freuen sich bei seiner Geburt schon die guten Geister, Ahriman dagegen, seine bevorstehende Niederlage vorausahnend, sucht den Vorkämpfer des Lichtreiches unschädlich zu machen, indem er ihm um den Preis des Abfalls vom Worte Ahura's die Herrschaft über die Erde anbietet. Doch Zarathustra widersteht der Versuchung und wird der erste Verkündiger des wahrhaftigen Gotteswortes, durch welches er die Dämonen schlägt und das Reich und die Güter Ahura's bringt. Die Zeit des siegreich kämpfenden und vordringenden Gottesreiches dauert von Zarathustra an wieder 3000 Jahre, dann wird kommen der große „Heilbringer" Saoschyas, welcher von einer jungfräulichen Mutter geboren und vom heiligen Geist Zarathustra's empfangen, also gewissermaßen der wiederkehrende Zarathustra selber sein soll; er wird das von jenem begonnene Werk der Erlösung der Welt vom Dämonenreich zum siegreichen Ende durchführen.

Wahrscheinlich war dieses persische Dogma auch von Einfluß auf die Ausbildung, welche das Dogma des Islam von der Person des Propheten Mohammed gerade auf persischem Boden nach verschiedenen Richtungen hin erhielt, indem er von der orthodoxen Dogmatik zum wunderthätigen Heiligen und Weltrichter, von den Rationa-

listen zum vorzüglichen Lehrer der Wahrheit, von den Schyiten und Sufis aber vollends zur Inkarnation des präexistenten göttlichen, bezhw. der Menschheit von Adam an eingepflanzten Lichtes gemacht wurde. Mohammed selber hatte noch nicht auf übermenschliche Würde, nicht einmal auf vollkommene Heiligkeit Anspruch gemacht, sondern nur auf die Unfehlbarkeit seines Offenbarungswortes, welches er durch die Enthüllungen des Engel Gabriel erhalten haben wollte. Die Dogmatik des Islam aber fand dies nicht genügend für die Würde des Stifters und statuirte, daß derselbe von Anfang seines Lebens das infallible Wissen von Gott gehabt habe, eine Behauptung, die freilich angesichts der notorischen Thatsache, daß Mohammed früher den heidnischen Glauben seiner Umgebung getheilt hatte, mehr als kühn war. Ebensowenig stimmte die Behauptung der Sündlosigkeit Mohammeds überein mit seinem geschichtlichen Leben, in welchem der frühere edle Enthusiasmus des Reformators später durch das Harems- und Despotentreiben arg getrübt worden ist. Mit Rücksicht auf diese notorischen Thatsachen machten denn auch die Rationalisten des Islam ihre Bedenken gegen jene Prädikate geltend, während natürlich die orthodoxe Theologie auf der unbedingten Vollkommenheit des Religionsstifters, in welcher sie Ausdruck und Bürgschaft für die Vollkommenheit ihrer Religion sah, bestehen zu müssen glaubte. Zwischen diesem idealen Postulat und der geschichtlichen Ansicht suchten dann die Theologen des Islam künstliche Vermittelungen, wie z. B. durch die Unterscheidung zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit des Sündigens: die erstere zwar habe zur menschlichen Natur Mohammed's gehört, aber daß diese Möglichkeit nie zur Wirklichkeit geworden, sei eine Folge sowohl wunderbarer göttlicher Einwirkung als der eigenen Tugend des Propheten gewesen. Das Bewußtsein der Menge indeß, mehr durch das Interesse des Glaubens als durch die Reflexionen des Verstandes geleitet, gravitirte natürlich immer mehr nach der Seite des Uebernatürlichen: die Wunderlegenden mehrten sich, insbesondere das Cardinalwunder der Himmelsreise Mohammed's, wo er von Gott feierlich zum Propheten installirt worden sein soll, wurde immer fabelhafter ausgeschmückt. Indem man endlich die Wurzeln seiner höheren Natur auch nach rückwärts verfolgte, gerieth man auf Theorieen, welche an persönliche Präexistenz wenigstens anstreifen: nach der Lehre der

Schyiten hat Gott bei der Schöpfung einen Funken seines eigenen Lichtes in die Materie gesenkt und dieser Funken war die Seele Mohammeds; zu ihr sprach Gott: Du bist der Auserwählte, der Erkorene, in dir wohnt mein Licht und meine Leitung; um deinetwillen breite ich die Erde aus und wölbe die Himmel, setze ich Belohnung und Bestrafung ein, schaffe ich das Paradies und die Hölle. So ist der sündlose Prophet hier noch zum Mittelpunkt und Endzweck der Schöpfung geworden.

Aus eben diesem mystischen Zug der persischen Schyiten entstammt auch ihre Legende von dem freiwilligen Opfertod des Hoseyn, eines Enkels von Mohammed, der im Kampf gegen die Omeyaden gefallen war, von seinen Anhängern aber zum Heiligen und Märtyrer idealisirt wurde, der nach göttlicher Bestimmung aus Liebe zur sündigen Welt sein Leben als heilbringendes Opfer hingegeben habe, dafür von Gott zum Weltrichter erhöht worden sei, der die Schlüssel des Paradieses führe. Diese Legende wurde Gegenstand eines Passionsspieles, welches noch jetzt in allen Städten Persiens alljährlich einmal mit großer Feierlichkeit aufgeführt wird. Diese Idee einer zum Heil der Sünder sich opfernden Heilandsliebe ist sonst dem Islam gänzlich fern: sie hängt aber mit der Mystik des persischen Sufismus zusammen und ist ebenso, wie dieser, ein Beweis, daß der Islam auf indogermanischem Boden sich zu Gunsten des tieferen Gemüthsbedürfnisses Umbildungen und Zusätze fremder Art gefallen lassen mußte, wobei dahingestellt bleiben mag, ob wir den Ursprung derselben in der buddhistischen oder in der christlichen Erlösungsreligion zu suchen haben mögen. Beachtung verdient übrigens noch, daß in jener volksthümlichen Legende und Feier die Erlösungsidee sich an das tragische Geschick einer geschichtlichen Persönlichkeit anschloß, wobei deren Idealisirung aus einem unglücklichen Kriegshelden zu einem freiwillig duldenden Märtyrer sich von selbst als Forderung des Kultusbedürfnisses ergab. Nur mittelst dieser historischen Verknüpfung und Einkleidung vermochte die Erlösungsidee zu einem gewissen volksthümlichen und kultischen Element des persischen Islam zu werden, wogegen sie ohne diese geschichtliche Vermittelung, als rein innerlicher Gemüthsvorgang der asketisch-mystischen Gottesliebe gefaßt, auf die esoterische Schulspekulation des Sufismus beschränkt blieb (vgl. S. 183) und nur in der Form einer

innigen religiösen Poesie größere und nachhaltigere Bedeutung gewann. Immerhin muß zugestanden werden, daß unter den Dichtungen eines Saadi und Dschelaleddin Rumi (beide aus dem 13. Jahrh.) sich echte Perlen religiöser Mystik, den schönsten der christlichen Poesie nicht unebenbürtig, finden, z. B.

„Mit Deiner (Gottes) Seele hat sich meine
Gemischt, wie Wasser mit dem Weine;
Du bist mein großes Ich geworden,
Und nimmer will ich sein das kleine.
Du hast mein Wesen angenommen:
Sollt' ich nicht nehmen an das Deine?
Du ruhst in meiner Seele Tiefen
Mit Deines Himmels Wiederscheine.“

*

„Wünschest Du beständige Dauer, ringst Du nach Unsterblichkeit,
Mache rasch Dich von der niedern wandelbaren Welt befreit.
Lasse Herz und Körper fahren, wähle keinen festen Stand!
In der Liebe zu dem Schöpfer leiste auf Dich selbst Verzicht,
Suche Freiheit von Dir selber im Gefühl der Ewigkeit!
Sieh' das Körnchen in der Erde, glücklich ist es, wenn es stirbt;
Die Vernichtung hält in Fülle reiche Gaben ihm bereit,
Ward die Selbstheit erst vernichtet, wird aus Blatt und Erde Frucht,
Die da strebt empor zum Himmel aus der ird'schen Dunkelheit!

*

Zu centraler Bedeutung ist der Erlösungs- und Mittlerglaube außerhalb des Christenthums nur in Indien gekommen, und zwar zuerst als esoterische Heilslehre in der brahmanischen Schulspekulation, sodann als volksthümliche Religion in der Jüngergemeinde des Gautama Buddha. Es ist das Eigenthümliche der brahmanischen Erlösungslehre, daß sie zu der exoterischen Pflichtenlehre des Gesetzes Manus, welches rituale und moralische Werke als Weg zur diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit vorschreibt, in einem solchen ausschließlichen Gegensatz steht, daß die eine nur als Vorstufe der andern gelten kann*). Alle Werkthätigkeit, welcher Art sie auch sei, führt nach dem Vedantasystem nie zur Erlösung, sondern immer nur zum Samsara zurück; denn wie die Werke aus dem begehrenden Ich hervorgehen, so fordern sie auch immer eine Vergeltung in Lust oder Schmerz, diese aber kommen nur dem körperlichen, nicht

*) Vgl. Deussen: Das System des Vedanta, Leipzig 1883 (besonders 5. Abschn.: „Mokſha oder die Lehre v. d. Erlösung“).

dem unkörperlichen, nur dem wandelbaren, nicht dem wandellosen Sein zu, welches der Zustand Brahmas und der Erlösung ist. Auch durch moralische Besserung ist die Erlösung nicht zu erreichen, denn alle Besserung geschieht durch Zulegung von Tugenden und Ablegung von Fehlern, also durch eine auf Veränderung des Objekts gerichtete Thätigkeit; nun ist aber das Selbst (Atman) ewig und unveränderlich, folglich kann es keine auf das Selbst als Objekt gerichtete Thätigkeit geben, durch eine auf ein anderes Objekt gerichtete Thätigkeit aber wird eben das Selbst nicht betroffen, also auch nicht gebessert. Das Ziel des Menschen, die Erlösung, (Mokscha) wird vielmehr nur erreicht durch die von aller Werkthätigkeit, auch von allem sittlichen Tugendstreben völlig unabhängige Erkenntniß des Selbst, seiner Einheit mit dem großen Selbst der Welt, mit Brahma. Mit dem Erwachen des Bewußtseins von der Identität des eigenen Selbst mit Brahma hört die auf dem Nichtwissen, dem Trug der Maja beruhende Scheidung vom All-Einen und damit der einzige Grund alles Leidens auf. Da diese Identität immer bestand, so tritt mit der Erlösung nicht ein Werden, eine Veränderung, Erneuerung des Selbst ein, sondern es wird nur die im falschen Bewußtseinszustand der Unwissenheit begründete Hemmung aufgehoben. Auch das Eintreten dieser Erkenntniß, in welcher die Erlösung besteht, kann nicht durch irgendwelches Bemühen von unserer Seite herbeigeführt werden, wie dieß bei anderem auf äußere Objekte gerichteten Wissen der Fall ist. Hier aber handelt es sich um eine Erkenntnißweise eigenthümlicher Art, in welcher eben die sonstige Scheidung von Erkennendem und Erkanntem zur Einheit beider aufgehoben sein soll; das ist nicht möglich durch das gewöhnliche (reflektirende, diskursive) Denken, sondern nur durch ein den gewöhnlichen Bewußtseinsgegensatz übersteigendes mystisches, unmittelbares Innewerden; darum heißt es: „Wer nicht erkennt, nur der erkennt es.“ Dieses dem endlichen Causalnexus sich entziehende Aufgehen der höheren Erkenntniß wird nun von der exoterischen Dogmatik als Geschenk der göttlichen Gnade dargestellt, welche das für die menschliche Kraft Unerreichbare bewirke, indem sie dem von ihr erwählten Menschen die Wesenheit des Selbst offenbare; die esoterische Meinung ist genauer eigentlich die, daß es das eigene Selbst in seiner Einheit mit dem absoluten oder als Subjekt-Objekt ist, welches

in's Bewußtsein, dem es vorher verhüllt war, ohne Hülle eintritt. Obgleich aber die erlösende Erkenntniß nicht durch Werke, nicht durch Tugendstreben und nicht durch Schriftforschen (unmittelbar) bewirkt werden kann, so sind doch die verschiedenen Werke der äußeren und inneren Askese insofern von religiösem Werth, als sie zur Herbeiführung der Erlösung wenigstens mitbehülflich sind; sie sind zwar nicht, wie die exoterische Gesetzesfrömmigkeit meint, verdienstlich, sodaß sie Vergeltung fordern würden, aber sie sind heilsam als Gnadenmittel, welche die Seele in den für Empfang der erlösenden Erkenntniß günstigen Zustand versetzen. Als derartige Gnadenmittel im weiteren Sinne werden von der brahmanischen Dogmatik aufgezählt: Opfer, Almosen, Fasten, Kasteiungen, Vedastudium, Meditation. Diese Uebungen gehören zum Stand der Vorbereitung und hören nach erlangtem Wissen auf; dagegen die Gnadenmittel im engeren Sinn, welche sich unmittelbar auf den religiösen Gemüthszustand beziehen: Gemüthsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung, bestehen auch im Stand der Erlösung oder beim Erkennenden noch fort und begleiten sein äußeres Leben bis zum Tod, mit welchem die Erlösung zum Abschluß kommt. Was nun den Zustand der Erlösung oder die Seligkeit des Weisen betrifft, so wird sie beschrieben als das völlige Lossein von allen besonderen, im Gegensatz und Wechsel befangenen Bewußtseinsbestimmungen, vom Gegensatz des Ich und Du, des Thätig- und Leidendseins, des Guten und Uebels. Keine Sorge um die Weltdinge kümmert den mehr, der die Welt als Illusion erkannt; keine Schmerzempfindung auch des eigenen Leibes betrifft den mehr, der den eigenen Leib als Illusion durchschaut. Das Unkörperliche und Unwandelbare, als welches der Weise sichselbst erkannt hat, wird von Lust und Schmerz nicht mehr berührt. Auch die Frucht der früheren Werke, der guten wie bösen, wird für das Bewußtsein des Weisen aufgehoben; für den Brahmawisser, der das Nichtthätersein des Selbst erkannt hat, werden die früheren Werke, die er in dem falschen Wahn, Thäter zu sein, begangen hat, durch Aufhebung dieses Wahnes kraft des Wissens zu nichte. „Wer solches weiß, den überwältigt beides nicht, ob er, dieweil er im Leibe war, das Böse gethan hat oder ob er das Gute gethan hat; sondern er überwältigt beides; ihn brennt nicht, was er gethan und nicht gethan hat. Diese

Brücke (der Erlösung) überschreitet nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk und nicht böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um." Bei dieser Art von Sündenaufhebung durch die Erkenntniß vom Wahn des Thäterseins kommt es nun zwar wohl zum Frieden des Gemüths, aber nicht zu sittlicher Neubelebung und Kraft des Guten; dasselbe, was die Sünden zu nichte macht, hebt ja auch die guten Werke, die vergangenen wie die künftigen auf: „Wer seinen Frieden in dem Selbst gefunden, der ist durch keine Pflicht hinfort gebunden." Mit der Erkenntniß der Seele als Brahma „ist die Erfüllung des Zwecks eingetreten und hat alles Thunsollen ein Ende. Alle Gebote, auch die aus der Schrift stammenden, werden, wenn auf die Erkenntniß des Brahma bezogen, so stumpf wie die Schärfe des Scheermessers, wenn man sie gegen den Wetzstein hält." So herrscht wohl Ruhe in der Seele des Erkennend-Erlösten, aber es ist die Ruhe des Todes, des erstorbenen und entleerten Herzens, welchem mit den Uebeln auch die Güter, mit den falschen und trügerischen auch die wahren und bleibenden Zwecke des Daseins entschwunden, eitel und nichtig geworden sind. Zwecklos rollt diesem innerlich Erstorbenen das äußere Leben noch eine Weile fort, der Töpferscheibe vergleichbar, die noch eine Weile im Schwung bleibt, auch wenn sie ihren Zweck schon erfüllt hat. Ist aber endlich der im äußeren Leben nachwirkende Rest von früherem Lebenstrieb aufgezehrt, so ziehen die Lebensgeister des Weisen nicht mehr zu neuem Dasein aus, sondern seine Erlösung vollendet sich, indem er in Brahma sich auflöst.

„Wie Ströme rinnen und im Ocean
Aufgebend Name und Gestalt verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste."

Diese brahmanische Erlösungslehre war ein esoterisches Lebensideal, welches mit der esoterischen Schulspekulation der Brahmanen, ihrem abstrakt-idealistischen und monistischen Denken, im engsten Zusammenhang stand und schon darum natürlich immer nur auf den engen Kreis der Philosophen beschränkt bleiben konnte, indessen die Menge sich an das exoterische Ideal der rituellen Frömmigkeit und bürgerlichen Rechtschaffenheit, wie sie im Gesetz Manus vorgezeichnet war, zu halten hatte. Ueberdieß war aber auch die Durch-

führung jenes esoterischen Ideals nicht möglich, ohne auch äußerlich vom „Welttreiben", von dem Leben in Familie und Gesellschaft sich zurückzuziehen, um nur noch der stillen Beschaulichkeit sich zu widmen. Aber zum Leben des „Waldsiedlers" war doch selbst in Indien, wo die äußere Möglichkeit noch eher vorhanden war als bei uns, nicht Jeder geeignet; in der gänzlichen Isolirung ohne alle stützende Gemeinschaft konnten es doch immer nur vereinzelte weltmüde Sonderlinge aushalten. Aus diesen Gründen konnte der brahmanische Heilsweg nie volksthümlich werden. Die neue Wendung, welche die indische Erlösungslehre durch Gautama Buddha erhielt, bestand einmal darin, daß er sie von der brahmanischen Schulphilosophie losmachte und ganz praktisch faßte, sodaß sie zum Gemeingut für alles Volk werden konnte; sodann daß er in seiner Person ein allgemein verständliches Vorbild des Erlösungsweges gab; und endlich daß in seiner Jüngergemeinde das heilige Leben eine feste gemeinsame Organisation erhielt, welche den Einzelnen als Stütze und Ergänzung ihres mehr oder weniger unvollkommenen Strebens dienen konnte.

So groß auch der formale Unterschied zwischen der volksthümlichen Erlösungsreligion Buddhas und der esoterischen philosophisch-mystischen Erlösungstheorie der Brahmanen sein mochte, in der praktischen Tendenz kam doch die Erlösungsidee der Einen und Andern wesentlich aufs gleiche hinaus. Beiderseits suchte man den Grund des Uebels im Nichtwissen, welches den Willen an das Nichtige fessele, und den Grund der Erlösung im Wissen, in einer Erleuchtung des Bewußtseins, wodurch die Täuschung durchschaut und der von ihr befangene Wille befreit und zur Ruhe gebracht werde. Allerdings zwar ist der Inhalt des erlösenden Wissens bei Buddha nicht der metaphysische Gedanke von der Einheit des Selbst mit Brahma — diesen Begriff verwarf er ausdrücklich — sondern der praktische Gedanke, daß das Leiden nicht aufhöre, solange der Wille am Dasein hafte, weil er solange dem Gesetz alles Daseins, dem Verhängniß der Unbeständigkeit alles Seins und Vergänglichkeit alles Glücks unterliege. Aber wie der Brahmane von jener metaphysischen Erkenntniß die Aufhebung alles als illusorisch durchschauten Thuns und Leidens erwartet, ganz ebenso läßt Buddha mit der Erkenntniß vom Gesetz des Werdens und von der Trüglichkeit alles Glückstrebens den an der Welt haftenden Willen erlöschen und zur

Ruhe kommen. Das buddhistische „Nirvana“ kommt praktisch auf dasselbe hinaus, wie das brahmanische „Mokscha“, nur ohne dessen metaphysisch-pantheistischen Hintergrund: es ist der Zustand des erloschenen Begehrens, des affektlosen Friedens, des erstorbenen und verödeten Herzens. Auch der Weg zur Erlösung ist beiderseits nahezu derselbe. Allerdings das rituale Opfer, das Vedastudium und die Kasteiung, welche unter den brahmanischen Heilsmitteln im weiteren Sinn aufgezählt werden, hält der Buddhismus für werthlos; aber Wohlthätigkeit in allen Formen, Ruhe und Geduld, Selbstüberwindung und Weltentsagung, Versenkung oder Meditation, die bis zur ekstatischen Bewußtseinsentleerung geht, diese engeren Heilsmittel des Vedanta, bilden auch den buddhistischen Pfad der Erlösung. Auch das buddhistische Lebensideal gipfelt in der Zurückziehung des Weisen aus dem Welttreiben, von Familie und Beruf, Haus und Besitz, um in der vollkommenen Weltentsagung das Leben der Heiligkeit und seligen Friedens zu führen. Doch in der Art der Ausführung dieses Prinzips tritt nun ein folgenreicher Unterschied auf: die brahmanische Weltflucht führte Einzelne in die Einsiedelei des Waldes zu einem Leben thatloser Beschaulichkeit, die buddhistische Weltflucht führte Viele in die Klöster, wo sie als Mönche sich organisirten und als Missionsprediger, Beichtväter, Lehrer und Erzieher des Volks einen ordentlichen geistlichen Beruf fanden. In der Gemeinde der Mönche und Nonnen hatte der Buddhismus den Kern einer kirchlichen Organisation, an welchen sich die Laiengemeinde anschloß, eine ständige Verkörperung seines eigenthümlichen religiösen Prinzips und ein triebkräftiges Mittel seiner Verbreitung, kurz ein objektives Heilsmittel, in welchem das anschauliche Vorbild, die erzeugende Kraft, die helfende Stütze und die ergänzende Erfüllung für das subjektive Heilsleben und -Streben der Einzelnen als stehende Institution vorhanden war.

Diese Gemeinde der Heiligen aber hatte wieder ihr Urbild und Einheitsband in der Persönlichkeit des Stifters, in dessen Lehre und Leben das sie beseelende Lebensideal zur ursprünglichen Offenbarung gekommen war. Und eben in diesem Verknüpftsein mit einem geschichtlichen Lebensbild von anschaulichen und ansprechenden menschlichen Zügen lag der Hauptvorzug der Erlösungsreligion vor den bloßen Erlösungstheorieen der Brahmanenschulen. Die

einfachere, praktisch-populäre Fassung des Erlösungsweges, so wichtig sie natürlich von Anfang für die Erfolge der Predigt Buddhas war, hätte doch schwerlich genügt zur Begründung und zum Zusammenhalt einer über die Volksgrenze hinaus sich verbreitenden Religion, hätte nicht auch das persönliche Leben des Stifters das allgemeinverständliche und gewinnende Vorbild der verkündigten Wahrheit für die ersten Jünger und dann weiterhin auf Grund ihrer Ueberlieferung für die Späteren dargeboten. Es war nur ein natürlicher Ausdruck dieses Verhältnisses, daß die Gemeinde Buddhas ihren Stifter, in welchem sie die Verkörperung ihres Lebensideals und die Quelle ihrer religiösen Befriedigung verehrte, zum Objekt des Kultus erhob, daß sie das Höchste, was es für sie in der Welt gegeben, auch als die höchste Macht über die Welt vorstellen und seiner Segenskraft für immer sich vergewissern wollte, daß er ihr also die Stelle der weltregierenden Gottheit vertrat und so auch im Kultus angerufen wurde als „Gott der Götter, Vater der Welt, aller Kreaturen Erlöser und Regierer". Hatte aber einmal das Kultusbedürfniß des Gemüths den Stifter über das menschliche Maß hinausgehoben, so war es dann vollends eine natürliche Konsequenz, daß die fromme Phantasie auch das Erinnerungsbild seines Erdenlebens mit Sagen schmückte, in welchen sinnige Symbolik religiöser Ideen mit rein mythischen Zügen aus alten Helden- und Göttersagen (z. B. Sonnenmythen) sich mischte. Auf das Einzelne der Buddhalegende näher einzugehen, ist hier nicht angezeigt; nur so viel mag noch bemerkt werden, daß die einzigartige dominirende Bedeutung dieser Persönlichkeit für das Bewußtsein seiner Gemeinde sich nicht bloß in den Wundern seiner Prophetenwirksamkeit, sondern auch in der Sage vom wunderbaren Ursprung seiner irdischen Erscheinung ausdrückt: aus Liebe zur Kreatur ist er von himmlischem Dasein herabgestiegen und von jungfräulicher Mutter unter Zeichen und Wundern aller Art geboren worden. Wie sehr aber bei all dem die irdische Persönlichkeit ihres Stifters für die buddhistische Gemeinde doch nur als eine einzelne Erscheinung und geschichtliche Offenbarungsform allgemeiner und überzeitlicher Ideale gilt, verräth sich in der eigenthümlichen Erwartung, daß in künftigen Weltepochen ähnliche Buddhas noch in unbestimmt häufiger Wiederholung und Fortsetzung des Dagewesenen erscheinen werden, so oft die Noth der Erde dieß erforderlich mache.

Hieran hat auch die brahmanische Lehre von den Inkarnationen Vischnu's angeknüpft, unter welchen besonders der Sonnenheros Krischna zu einer mit Buddha rivalisirenden Bedeutung gelangte, welchem er zwar an sittlichem Gehalt weit nachsteht, vor dem er aber den Zusammenhang mit der volksthümlichen Mythologie und epischen Heldensage der Inder voraus hat. Die Legenden von Krischnas wunderbarer Geburt im Hirtenstall und von der Flucht des verfolgten Kindes bilden den Gegenstand der Feier an dem brahmanischen Hauptfest, dem indischen Weihnachten oder Geburtsfest Krischnas, dessen Verwandtschaft mit dem christlichen Weihnachten von jeher die Aufmerksamkeit erregt hat. Die vielbehandelte Frage: ob wir hierbei ein zufälliges Zusammentreffen von ähnlich motivirten aber gegenseitig unabhängigen Erscheinungen oder aber historische Zusammenhänge anzunehmen haben und auf welcher Seite im letzteren Fall die Priorität, auf welcher die Abhängigkeit liege? können wir sowohl hier wie bei dem ähnlichen Verhältniß der Buddhalegende der weiteren geschichtlichen Forschung anheimstellen. Nur soviel will ich dazu bemerken, daß mir die leidenschaftliche Erregtheit, welche derartige Untersuchungen noch immer in der theologischen Welt hervorrufen, recht sonderbar und unverständlich erscheint; bei einiger Ueberlegung sollte man sich doch, meine ich, sagen, daß auf jeden Fall, was auch jene geschichtlichen Untersuchungen ergeben mögen, die thatsächlich vorhandene Verwandtschaft der beiderseitigen Sagengruppen darauf hinweist, daß der wesentliche Grund derselben in psychologischen Motiven zu suchen ist, welche, unabhängig von äußeren Ereignissen, im religiösen Bewußtsein überhaupt und insbesondere in dem Boden der Erlösungsreligionen wurzeln, nämlich in dem ihnen vorzüglich naheliegenden Bedürfniß, im Ganzen eines menschlichen Personlebens die urbildliche Offenbarung der erlösenden göttlichen Kraft anzuschauen und darum schon den Ursprung der idealen Heilandspersönlichkeit in geheimnißvollem Zusammenhang mit dem Göttlichen zu denken — ein natürliches Bedürfniß des ahnenden Gemüths, dessen Berechtigung und Wahrheit wir darum nicht verkennen oder unterschätzen wollen, weil wir bei der Gestaltung der Wundersage die Mitwirkung der dichtenden Phantasie wahrnehmen.

Der christliche Erlösungs- und Mittlerglaube knüpft mehrfach

an die Religion Israels an, ohne doch mit irgend einer ihrer Vorstellungen sich genau zu decken. Was man unter dem herkömmlichen Titel der „messianischen Weissagung" zusammenzufassen pflegt, ist bekanntlich ein Gemisch von sehr verschiedenartigen Ideen, von welchen nicht mit Unrecht gesagt worden ist, daß diejenigen derselben, welche als Weissagungen gemeint waren, auf den christlichen Heiland nicht eigentlich zutreffen, diejenigen aber, in welchen wirklich eine Weissagung auf den neuen Bund und seinen Stifter liegt, nicht eigentlich messianisch gemeint waren. Zu den ersteren gehören die prophetischen Hoffnungen von einem davidischen Herrscher, der die nationale Theokratie in alter Herrlichkeit wiederaufrichten werde; zu den letzteren dagegen gehört das deuterojesaianische Bild des geduldig lehrenden und leidenden Knechtes Gottes, unter welchem der Prophet selber freilich nicht den zukünftigen Messias, sondern das gegenwärtige ideale Israel verstanden hatte, wie er es wohl auch in frommen Duldern seiner Zeit, wie einem Jeremia oder anderen uns unbekannten Frommen, personificirt sah. Die hier ausgedrückte Idee vom stellvertretenden Leiden des Gerechten zur Sühne für die Sünder kam dann in der jüdischen Theologie im Zusammenhang mit ihrer äußerlich gesetzlichen Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke und Leiden, sowohl eigener wie fremder, zu einer hervorragenden Bedeutung von freilich sehr problematischem Werth. Aber was in der pharisäischen Theologie zum sittlich abstumpfenden Vertrauen auf die Verdienste der jüdischen Gerechten in Vergangenheit und Gegenwart und damit zu einer Steigerung der eiteln Selbstgerechtigkeit des solidarischen jüdischen Nationalbewußtseins diente, das hat der Apostel Paulus durch Beziehung auf den Kreuzestod Christi zur Grundlage seiner Heilslehre gemacht, welche alle Selbstgerechtigkeit niederschlägt durch die Botschaft von der versöhnenden Gnade Gottes und von der alleinigen Gerechtigkeit aus dem Glauben.

Das Räthsel der paulinischen Erlösungslehre, die noch immer selten richtig verstanden wird, beruht darin, daß sie die jüdische Gesetzesreligion auf ihrem eigenen Boden mittelst ihrer eigenen Voraussetzungen überwindet. Daß Sünde nicht vergeben werde ohne sühnende Büßung, daß das volle vom Gesetz geforderte Bußleiden für die Sünde der Tod sei, daß aber das Leiden des Gerechten seiner solidarisch verbundenen Gemeinschaft als stellvertretende Sühne

zu gute komme, das waren die dem Paulus von der pharisäischen Schule her feststehenden Axiome. Auch die Anwendung des Gedankens eines stellvertretenden schuldtilgenden Leidens des Gerechten auf den Tod Christi war schon vor Paulus in der Christengemeinde stehend gewesen. Neu aber und von durchschlagender Bedeutung waren die Konsequenzen, die nun Paulus aus diesen gegebenen Prämissen zog. Das hing vor allem an seiner höheren Ansicht von der Person Christi, der ihm nicht blos ein jüdischer Gerechter oder nationaler Messias war, dessen Leiden nur für dieses Volk Sühnekraft gehabt hätte, sondern der zweite Adam, der urbildliche Mensch vom Himmel, der die ganze Menschheit ebenso zum Guten vertritt, wie der erste Adam sie vertreten hatte zum Schlimmen. Darum hat Christi Tod die Bedeutung, als wären in und mit ihm Alle gestorben, seine Sühnekraft kommt also Allen zu gut, potentiell allen Menschen, die er als der himmlische Urmensch vor Gott vertritt, effektiv allen denen, welche diese repräsentative Bedeutung seines Todes anerkennen und dadurch ihn thatsächlich auch zu dem ihrigen machen, so daß sie ihn in ihrem eigenen Bewußtsein nacherleben, also selber auch in und mit Christo ideell als Gestorbene und Neulebende sich fühlen. Der Tod Christi wirkt also an sich, objektiv, die Versöhnung der ganzen Welt; diese wird aber zur subjektiven Wirklichkeit als Zustand des Gerechtfertigtseins oder der Schuldbefreiung nur an denen — aber auch an allen denen, welche im Glauben den Tod Christi sich innerlich so aneignen, daß er nicht mehr bloß das äußere Erlebniß des Einen statt Aller, sondern das gemeinsame innere Erlebniß Aller mit und in dem Einen wird. So kommt zu der höheren Ansicht von Christo noch als weiteres entscheidendes Moment bei Paulus hinzu die tiefere Erkenntniß des Glaubens als der centralen Gehorsamsthat der Herzenshingabe an den Versöhner zur Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm, wodurch die Vielen mit dem Einen Haupt zu einem Geist und zu Gliedern eines Leibes zusammenwachsen, beseelt von dem einen Sinn des Gottessohnes Christus, jenem Sinn der opferfreudigen Liebe, der seine Sohneswürde der Gottähnlichkeit nicht in gewaltthätig selbstischem Streben sondern in demüthig gehorsamem Sichselbsterniedrigen, Dienen und Dulden bethätigen will. Es leuchtet ein, daß bei dieser paulinischen Wendung des Gedankens das Anstößige, welches sonst in der pharisäischen

Vorstellung einer Schuldtilgung durch fremdes Verdienst und Leiden nicht bloß zu liegen scheint sondern wirklich liegt, völlig aufgehoben wird zu dem tiefsittlichen Gedanken, daß in der vertrauenden Herzenshingabe an das Urbild der reinen Menschheit und der Heilandsliebe eine innere Wandlung mit dem Menschen sich vollzieht, in welcher die alte Schuld zugleich mit der alten Knechtschaft des Gesetzes abgethan und eine neue Reinheit, Freiheit und Kraft des Guten gewonnen wird. Die jüdische Vorstellung der stellvertretenden Sühne ist sonach für Paulus gleichsam nur das Schwungbrett gewesen, mittelst dessen er sich und seine jüdischen Leser erhoben hat zu der christlichen Idee einer Erlösung, die nicht mehr außer, sondern in uns vorgeht, nämlich in der Wendung der Herzen vom alten selbstischen Wesen der Sünde und des Gesetzes zur vertrauensvollen Erfahrung und dankbaren Erwiederung der Liebe Gottes. Von hier aus betrachtet, erscheint dann auch der Tod Christi nicht mehr bloß, wie zu Anfang, als das von Gott veranstaltete Sühnemittel zur Befriedigung der Gesetzesforderung durch Vollziehung des Gesetzesfluches; sondern er wird jetzt theils zum Erweis der Liebe Gottes, welche ihr Höchstes für uns hingibt und dafür nichts von uns fordert als unser Herz, theils zum Vorbild unseres Glaubensgehorsams, welcher eben in der centralen That der Herzenshingabe an Gott, dieses ethischen Selbstopfers, den Heilswillen Gottes zu erfüllen und seine Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens zu empfangen gewiß ist. Der innere Vorgang der ethischen Erlösung im Sterben des alten selbstischen Menschen und Lebendigwerden eines neuen gottliebenden Menschen, was eben der eigentliche Kern der Heilslehre bei Paulus nicht minder wie bei Jesus gewesen ist, hatte sonach an der Anschauung des geschichtlichen Todes Christi nicht bloß seinen ursprünglichen Antrieb, sondern zugleich sein fortwährendes dramatisches Vorbild und unmittelbar für den schlichtesten Sinn verständliches und kräftiges Motiv. Ein solches aber ist für die Erlösungsreligion von unersetzlichem Werth, weil auf diesem Wege allein das Wesen der Sache, dieses geheimnißvollen Herzensvorganges, der sich in der Begriffssprache nie erschöpfend darstellen läßt, zu einem solchen allgemeinverständlichen Ausdruck kommt, der sich zum wirksamen Mittel für die Mittheilung der Erlösungsreligion eignet. In diesem Sinn ist die Bedeutung eines centralen allumfassenden Heilsmittels

welche Paulus dem Tode Christi beigelegt hat, zweifellos eine unveräußerliche Wahrheit. Der Umstand aber, daß diese christliche Wahrheit in der Lehrform des Paulus mit jenen seinen Ausgangspunkt bildenden Voraussetzungen der jüdischen Gesetzesreligion aufs engste verknüpft ist, macht allerdings die Schwierigkeit, den schillernden, dialektischen Charakter seiner Lehre aus; es ist, als wohnten zwei Seelen in seiner Brust, die alte des Pharisäers, die noch am Gesetz haftet, und die neue des Apostels, die im Glauben die Freiheit der Gotteskinder gefunden hat: das Ringen dieser beiden Seelen in des Paulus Brust spiegelt sich im Schillern seiner Erlösungslehre zwischen jüdischer Form und christlichem Ergebniß. Allein eben diese Dialektik, deren theoretisches Verständniß das Kreuz der Exegeten bildet, ist hinwiederum für das praktisch religiöse Leben von eigenthümlichem Vortheil; man darf ja nicht vergessen, daß dieselbe Erhebung vom gesetzlichen zum kindschaftlichen Bewußtsein, wie sie der Apostel Paulus in sich zuerst durchgerungen hat, von unzähligen Andern zu allen Zeiten, vorzüglich im protestantischen Christenthum nacherlebt wird; diese alle bedürfen immer wieder ebensosehr wie einst Paulus der gesetzlichen Vorstellungen als eines Schwungbrettes zur Erhebung über den Gesetzesstandpunkt hinaus; wie natürlich ist's da, daß die psychologische Realdialektik des Gemüths, welches eben noch im Uebergang von der knechtischen Furcht des Gesetzes zum kindlichen Vertrauen des Evangeliums begriffen ist, gerade in der zwischen beiden Standpunkten so originell vermittelnden Dialektik der paulinischen Theologie die willkommene Stütze und Brücke findet! Dieß der Grund, warum die kirchliche Dogmatik sich diese Lehrweise, allen ihren Ecken und Härten und allen doktrinären Einwürfen zum Trotz, nicht nehmen läßt; sie thut daran auch insofern ganz Recht, als ja die Dogmatik eben nur dazu bestimmt ist, die richtigen d. h. praktisch brauchbaren Vorstellungen zur Erzeugung der normalen religiösen Bewußtseinsvorgänge darzubieten.

Indessen kann die paulinische Erlösungslehre, individuell bedingt, wie sie ist, auch nur unter analogen Voraussetzungen, wie die ihres Ursprungs, Eingang und Verständniß finden; daß sie hingegen nicht den allgemeinen Anspruch auf alleinige ausschließliche Geltung erheben darf, folgt schon aus dem thatsächlichen Vorhandensein anderer Lehrweisen im Neuen Testament. Die Sühnetheorie,

von welcher noch Paulus ausging, findet in der johanneischen Theologie keine Stelle mehr, denn das Gesetz, mit welchem Paulus noch zu ringen hatte, ist hier völlig überwunden; Gott ist erkannt als die Liebe schlechthin, die nicht erst Befriedigung ihrer Strafforderung durch Vollziehung des Gesetzesfluchs heischt, um sich als Gnade bethätigen zu können. Hier kann es sich also nicht mehr um stellvertretende Sühnung durch den Fluchtod des Messias handeln; das Heil, die Versöhnung ist nicht mehr erst zu bewirken durch mittlerische Verdienste und Büßungen; es ist vielmehr schon da in der Person des Heilands selbst, der in seinem Bewußtsein der Sohnschaft Gottes die erlösende Gnade und Wahrheit besitzt und durch all' sein Thun und Reden, Leben und Sterben sie der Welt zur Aneignung darbietet. Das erlösende Prinzip ist also hier nicht irgendein einzelnes Ereigniß, sondern die erleuchtende und belebende Kraft, welche von dem göttlichen Geiste Jesu ausgeht. Diesen Geist — die moderne Sprachweise könnte dafür am einfachsten den uns Heutigen geläufigeren Begriff des „religiösen Genius" gebrauchen — hat der vierte Evangelist mit dem in der jüdisch-hellenistischen Spekulation seiner Zeit üblichen Begriff: „Logos" bezeichnet, in welchem Begriff das verselbständigte „Offenbarungswort" (Memra) der damaligen jüdischen Theologie mit der ebenfalls verselbständigten weltbildenden und -regierenden „Vernunft" der griechischen Philosophie in eins zusammenfloß. Da die Combination der beiderseitigen Vorstellungen schon ein volles Jahrhundert vor dem vierten Evangelisten von Philo (S. 173) vollzogen worden und seither dieser Begriff zu einem allgemein gebräuchlichen Stichwort des Zeitbewußtseins geworden war, so ist es eine ganz müßige Streitfrage, ob der Logosbegriff des vierten Evangeliums aus der philonischen Philosophie oder aus der jüdischen Theologie stamme? Die Wahrheit ist einfach die, daß er aus dem allgemeinen religiösen Zeitbewußtsein des zweiten Jahrhunderts stammt, welches die besonderen Quellen und Nüancen dieses bequemen Stichworts, dieser thatsächlichen Unionsformel der Verbindung orientalischer und occidentalischer Weisheit, genau auseinanderzuhalten nicht den geringsten Grund haben konnte. Statt also darüber unnützer Weise zu streiten, würde man viel besser thun, sich mehr, als bisher der Fall war, klar zu machen, welcherlei Zweck und Erfolg die vom vierten Evangelisten erstmals

direkt vollzogene Anwendung des Logosbegriffs auf die Person Jesu hatte. Zuvörderst ist ja soviel einleuchtend: Wird in dem Stifter des Christenthums die „Fleischwerdung" d. h. die persönliche, verkörperte Erscheinung desselben göttlichen Logos gesehen, welcher von Anfang das mittlerische Prinzip der schöpferischen und heilsgeschichtlichen Wirksamkeit Gottes gewesen war, so ist damit das Christenthum als die Erfüllung aller früheren Gottesoffenbarung in der Welt und somit als die über Judenthum und Heidenthum gleichsehr erhabene vollendete Religion der Menschheit bezeichnet. Jenes Verhältniß des johanneischen Christus zum Vater-Gott, in welchem die Wesenseinheit und die Existenzabhängigkeit als innigste Vertrautheit und freiester Gehorsam der kindlichen Liebe sich erweist, — was ist das anders als eben das vollendete Ideal der christlichen Religion und der Religion überhaupt? Und wenn der Evangelist den Logos in Jesu zwar erstmals zur vollen geschichtlichen Erscheinung kommen, aber doch auch schon vorher und von Anfang an als wirksames Offenbarungsprinzip präexistent sein läßt: was heißt dieß im Grunde anders als daß die christliche Religion bei all' ihrer Neuheit doch nicht völlig unvermittelt, nicht grund- und zusammenhangslos in die Welt hereingebrochen, sondern daß sie die Verwirklichung der religiösen Anlage unserer Gattung, die höchste Entwicklungsstufe des in der Menschheit immer und überall vorhandenen und wirksamen göttlichen Vernunfttriebes ist? Insofern kann man mit vollem Recht in der Logoslehre der johanneischen Theologie einen echt spekulativen Zug finden, dessen rationaler Idealismus entschieden höher steht als der nationalbeschränkte Positivismus des Judenchristenthums und wieder als der prinzipielle aus allgemeiner Logophobie (Vernunftscheu) entsprungene Positivismus der Gegenwart. Allerdings aber ist auch die Kehrseite hiervon nicht zu übersehen. Sofern der Logos doch nicht bloß als göttliches Prinzip sondern als besondere göttliche Person gedacht und diese mit der menschlichen Person Jesu' für unmittelbar eins genommen wird, werden die bestimmten geschichtlichen Züge der letztern verwischt und wir bekommen statt des Menschen, der uns bei aller gesteigerten Wunderbarkeit doch immer noch deutlich genug aus den älteren Evangelien entgegentrat, jetzt einen in Menschengestalt gekleideten Gott zu schauen, dessen allegorische Symbolik trotz aller erhabenen Idealität eben doch die lebendige geschichtliche Realität uns nie ganz zu ersetzen vermag.

Die alte Kirche vermochte die Erlösung fast nur als äußerlich mythologischen Vorgang, sei es Kampf, sei es Rechtshandel, zwischen Gott, Christus und dem Teufel vorzustellen, wobei die Menschheit nur als passives Streitobjekt in Betracht kam. Damit hing sehr natürlich zusammen, daß sie die beiden durch die Erlösung zu vermittelnden Parteien: Gottheit und Menschheit in der Person des Mittlers selbst in äußerlich mechanischer Weise als Verbindung einer vollen göttlichen mit einer vollen menschlichen Natur vertreten sehen wollte. Besonders deutlich wird dieses Motiv bei dem Scholastiker Anselm, welcher die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes durch folgende Argumentation bewies. Die menschliche Sünde, davon geht er aus, schloß als Beleidigung Gottes und Störung seiner Weltordnung eine unendliche Schuld in sich, welche Gott um seiner eigenen Ehre willen nicht ungeahndet lassen kann; daher fordert Gott zur Wiederherstellung seiner verletzten Ehre eine unendliche Genugthuung widrigenfalls er die schuldige Menschheit der verdienten Strafe des Todes überliefern müßte. Diese Genugthuung konnte nun aber die schuldige Menschheit selber nicht leisten, weil Alles, was der Mensch Gott darbringen könnte, nur von endlichem Werth ist, und weil er überdies Alles, was in seinen Kräften steht, schon von selbst Gott schuldet, daraus also kein überschüssiges Verdienst zur Gutmachung seiner Schuld entnehmen kann. Da blieb nur der eine Ausweg: die Genugthuung, welche die Menschheit schuldete, aber nicht leisten konnte, mußte für sie von einem Solchen geleistet werden, der Mensch und zugleich mehr als Mensch, Gott war, also von einem Gottmenschen. Aber nicht in dem gehorsamen Leben des Gottmenschen Christus bestand diese Genugthuung, sondern dieses war seine Schuldigkeit, nicht also verdienstlich; hingegen war die Todeshingabe des heiligen Lebens Christi nach Anselm eine solche verdienstliche Leistung, zu welcher er nicht verpflichtet gewesen wäre, und welche daher Gott als unendlich werthvolle Satisfaktion annahm und den sündigen Menschen als den Verwandten des Gottmenschen zu Gute kommen ließ. — Diese Theorie ist ersichtlich ein treues Abbild des weltlichen und kirchlichen Bewußtseins des ritterlichen nnd katholischen Mittelalters: sie überträgt zunächst die Vorstellung der Rittermoral von verletzter Ehre, welche Satisfaktion oder Rache fordere, ohne Weiteres auf das Verhältniß Gottes zum

Menschen, ungefragt, ob eine Vorstellung, die überhaupt nur in den menschlichen Beziehungen zwischen Gleichgestellten einigen Sinn hat, sich vernünftiger Weise auf das völlig andersartige Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf übertragen lasse, oder ob in dieser Uebertragung nicht selbst gerade eine der wahren Ehre des Schöpfers unwürdige Vermenschlichung desselben liege? Sodann aber überträgt die Anselm'sche Theorie auf das Versöhnungswerk Christi jene katholische Ansicht von den überschüssigen, verdienstlichen Werken, welche über das Maß des Pflichtmäßigen hinausgehen und ein Verdienst begründen, das vom Einen auf den Andern übertragbar sei und so zur Deckung fremden Deficits dienen könne. Vom Boden der katholischen Heilslehre aus, für welche die Möglichkeit der überschüssigen verdienstlichen Werke und der Uebertragung ihrer Verdienste eine zum voraus feststehende Voraussetzung war, ist auch die Anselm'sche Satisfaktionslehre ganz konsequent; sie stellt eigentlich nur im Versöhnungswerk Christi das Vorbild des kirchlichen Werkdienstes auf, welch' letzterer eben damit als das Nachbild und die Fortsetzung vom Werk Christi gerechtfertigt erscheinen konnte.

Es war daher auch ganz begreiflich, daß dem ersten und vorbildlichen Mittler Christus die anderen Mittler zur Seite gestellt wurden: die Heiligen, die sich wieder zusammenfaßten in der Kirche selbst als der allgemeinen Mittlerin zwischen Gott und Menschheit. Auch daß diese besonderen Mittler in der kirchlichen Praxis, wenngleich nicht in der Dogmatik der Schule, zuletzt den Urmittler Christus überflügelten und in Hintergrund drängten, läßt sich eben als natürliche Reaktion gegen die Ueberspanung des Göttlichen in der Person Christi leicht begreifen; je mehr hier die menschliche Seite von der göttlichen absorbirt und in ein geheimnißvolles unverständliches Jenseits entrückt wurde, desto mehr machte sich das Bedürfniß geltend, die immer weiter werdende Kluft durch immer neue Mittler auszufüllen, um für die ferne unerreichbare Gottheit wenigstens einigen Ersatz an ihren menschlichen Abbildern in vertraulicher und verständlicher Nähe zu haben. So ist der katholische Heiligenglaube nur ein Schößling aus derselben Wurzel, aus welcher der religiöse Mittlerglaube überhaupt erwächst, wird also auch mit diesem zugleich entweder fallen oder aber in höherer, ethisch idealisirter Form sich erhalten. Die letzte, praktisch wichtigste und miß-

lichste Konsequenz fand übrigens der Mittlerglaube in der Mittlerschaft der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen, in welcher nach scholastischer Theorie alle Schätze der Verdienste Christi und der Heiligen niedergelegt sind, welche über dieselben als Herrin zu verfügen hat und in ihrem kultischen Thun den Einzelnen die Antheilnahme an dem Genuß dieser Schätze oder am Heilsgut der Erlösung, an der göttlichen Huld verleiht und dadurch die unbedingte Herrschaft über die Gewissen der Menschen besitzt.

An diesem empfindlichsten und anstößigsten Punkt des katholischen Erlösungs- und Mittlerglaubens hat der Protestantismus den Hebel seiner Kritik angesetzt. Um die Mittlerschaft der Kirche, die sich auf die Verdienste der Heiligen stützt, zu beseitigen, ging er auf das alleinige Verdienst Christi als des einzigen Mittlers zurück, blieb übrigens in der dogmatischen Fassung dieser Lehre wesentlich bei den Anselm'schen Gedanken stehen, obwohl diese durchaus in eben derselben mittelalterlich katholischen Weltanschauung wurzeln, um deren Ueberwindung es sich gerade handelte. Daher die eigenthümliche Erscheinung, daß die protestantische Dogmatik prinzipiell zwar die Möglichkeit überpflichtmäßiger verdienstlicher Werke verwirft, aber dennoch Anselm's Lehre von der genugthuenden Verdienstlichkeit des Todes Christi beibehält, ja noch über Anselm hinausgehend auch dem thätigen Gehorsam Christi in Erfüllung des göttlichen Willens verdienstlichen Charakter zuschreibt und diese Verdienste durch Zurechnung auf uns übertragen werden läßt, während doch sonst auf die Gewissensforderung der Selbstverantwortung eines Jeden Gewicht gelegt wird. Es wiederholt sich übrigens in dieser Inkonsequenz des protestantischen Dogmas derselbe Zwiespalt zwischen Idee und Form, zwischen Zweck und Mittel, wie wir denselben schon in der paulinischen Erlösungslehre bemerklich machten: wie bei Paulus die gesetzliche Theorie von der stellvertretenden Sühne nur das Mittel zur Ueberwindung und Aufhebung der Gesetzesreligion gewesen ist, ganz ebenso ist für die protestantische Dogmatik die Anselm'sche Theorie vom genugthuenden Verdienste Christi nur das Mittel, um die genugthuenden Verdienste der anderen kirchlichen Mittler und die Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns überhaupt zu beseitigen und der durch den Glauben allein rechtfertigenden göttlichen Gnade Raum zu schaffen. So gewiß nun darin freilich

eine logische Inkonsequenz liegt, wenn die Erlösung durch verdienstliche Leistungen zwar innerhalb der Kirche geleugnet, am Anfang derselben aber festgehalten wird, so muß man doch zugestehen, einmal daß diese Inkonsequenz eine geschichtlich bedingte Nothwendigkeit war, und zum andern daß sie sich im praktischen religiösen Leben, wo überall die Gefühlsresonanzen ausgleichend wirken, weit weniger fühlbar macht als in der Theorie. Wie sehr auch Socinianer und Rationalisten in ihrer Kritik des kirchlichen Versöhnungsdogmas vom logischen Gesichtspunkt aus Recht haben mochten: die kirchliche Gemeinde hatte jedenfalls ebensosehr Recht, wenn sie sich durch alle diese logischen Einwürfe nicht hindern ließ in ihrer Erbauung an Paul Gerhard's Passionslied: „O Haupt voll Blut und Wunden," welches zwar ganz in jenem dogmatischen Vorstellungskreis sich bewegt, aber ihn doch eigentlich nur benutzt als Motiv zur Erregung des echt evangelischen Gefühls dankbarer Hingebung an die bis in den Tod getreue Heilandsliebe. Wo jedoch das Dogma ohne diese innerliche Resonanz nur starrer Lehrsatz, Gegenstand des kalten Wissens und Fürwahrhaltens blieb, da mochte es freilich ernsten Bedenken nicht bloß logischer sondern auch sittlicher Art unterliegen; wofür ja nur an die bekannte Thatsache der vielfachen sittlichen Verwilderung des Volks in der Blüthezeit der starr doktrinären Orthodoxie zu erinnern ist. Darum war es eben von außerordentlichem, nicht genug zu schätzendem Werth, daß der Pietismus und die Brüdergemeinde das Schwergewicht, statt auf die dogmatische Vorstellung als solche, vielmehr auf die durch sie zu bewirkende Herzenserfahrung, Gefühlsstimmung und Willenserregung legte; darin lag ja thatsächlich schon, auch ohne daß am Dogma direkt etwas geändert worden wäre, die wahre Verinnerlichung der Erlösung im Sinne jener paulinischen Glaubensmystik, für welche sich der Christus-für-uns verwandelt in den Christus-in-uns, sein stellvertretendes Sterben in unser ethisches Mitsterben und Mitleben im Geiste der Kindschaft, — ein innergeistiger Vorgang, zu welchem der geschichtliche Heiland sich als das erweckende und vergewissernde Urbild und Wahrzeichen verhält. Besonders deutlich tritt dieß in der Erbauungsliteratur, vorzüglich in den geistlichen Liedern aus den mystischen, pietistischen und herrnhutischen Kreisen hervor; in den Liedern eines Gottfried Arnold, Tersteegen, Fr. Richter, Ram-

bach, Hiller, Bogazky, Zinzendorf, Novalis u. A. liegt eine solche Innigkeit, Kraft, Tiefe, Reinheit und Freiheit des frommen Gemüths, daß man sie als trefflichen Ausdruck des evangelischen Christenthums und treuen Wiederhall der besten Stimmen der Reformation anerkennen muß.

Hier zeigt sich nun aber auch wieder aufs klarste, wie nahe die tiefste und lebendigste Frömmigkeit mit dem tiefsten Denken sich berührt. Was diese frommen Dichter in der Sprache des begeisterten Fühlens und Schauens ausgesprochen haben, das kommt sachlich auf dasselbe hinaus mit den Gedanken, in welchen alte und neue Theosophen und Philosophen den wesentlichen Kern der Erlösungsidee beschrieben haben. Ich will nur eine kleine Blumenlese derselben hier zusammenstellen, die sich der Leser aus dem ersten Band nach Belieben ergänzen mag. Nach Meister Eckhart besteht die Erlösung darin, daß wir aufs eigene Wollen und Meinen verzichten und in reiner Hingebung der Seele an Gott ihn in uns wirken lassen und so in selbstloser Liebe mit ihm eins werden, daß er auch in uns, wie in Christo, immerfort Mensch werde. Nach der „deutschen Theologie" kann mich kein Werk Gottes selig machen, sofern es außer mir ist und geschieht, sondern nur soviel es in mir ist und geschieht, erkannt und geliebt, empfunden und geschmeckt wird; Gottes Werk aber in uns ist, daß wir von der göttlichen Liebe entzündet, von der Selbstliebe ausgehen und uns von Gottes Geist und Willen lehren und treiben lassen zu allem Guten: in der Abkehr von der Eigenwilligkeit, die unsere Verdammniß ausmacht, liegt die Erlösung und Sündenvergebung, die Seligkeit und Freiheit; einen anderen Weg dazu giebt es nicht. — Dasselbe lehrten mit polemischer Antithese gegen das kirchliche Dogma die protestantischen Theosophen einstimmig, z. B. Weigel: Christi Tod und Verdienst wird Keinem zugerechnet, er habe denn Christi Tod in sich, er stehe denn mit ihm auf in einem neuen Leben; Christus, der in uns wohnt, muß es thun, nicht der außer uns bleibet; und Frank sagt: Adam und Christus sind in jedem Menschen, sofern er Fleisch und Geist ist; der Christus nach dem Fleisch (der geschichtliche Jesus) ist uns von Gott zum Sakrament und Exempel gegeben, daß wir Gott in ihm ergreifen; aber seine Geschichte muß auch in allen seinen Gliedern vollführt werden; erst wenn das Wort auch in uns Fleisch wird, leidet, stirbt und aufersteht und den alten

Adam austreibt, ist Christi Amt und Lauf vollkommen vollbracht. Auch nach Böhme besteht die Erlösung darin, daß der Wille aus seiner Selbstheit, aus welcher Streit und Angst entspringt, ausgehe und sich wieder ganz und gar in den einigen Willen Gottes, daraus er entsprungen, einsenke; der Glaube ist nicht ein bloßes Annehmen der Geschichte, daß Christus für unsere Sünden gestorben sei, sondern das ist er, daß man keine andere Liebe hat als Gott, seinen Willen in Gottes Willen wirft und in Gott lebt, Gottes Geist in sich wollen und thun läßt; damit ist man auch aller Sünden los, denn sie rühren den nicht mehr, der in Gottes stiller Ewigkeit Freiheit gefunden. — Nahe genug berührt sich hierin mit dem lutherischen Theosophen der Renaissance-Philosoph Jordano Bruno; nach ihm besteht der Heilsweg in der ästhetisch-ethischen Erhebung des Gemüths über die niederen Affekte zu den höheren oder heroischen Affekten des Wahren und Guten und er gipfelt darin, daß die göttliche Liebe der herrschende Affekt in der Seele wird, die ebendadurch zur Freiheit über die Sinnenwelt und über das eherne Gesetz der Nothwendigkeit sich erhebt und ihr Streben nach Selbstvervollkommnung erweitert. — Im Anschluß an Bruno fand auch Spinoza die Seligkeit des Menschen in der intellektuellen Liebe Gottes, welche durch die Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheit in uns erzeugt wird und uns die Kraft zur Ueberwindung der Leidenschaften giebt, damit von aller Unfreiheit uns losmacht und in der vollen Ruhe und inneren Freiheit des Gemüths die höchste Seligkeit nicht erst erwartet sondern unmittelbar ist; nur die Erkenntniß des ewigen Gottessohnes d. h. der göttlichen Weisheit ist daher nach Spinoza zum Heil unbedingt nothwendig, dagegen die Kenntniß des geschichtlichen Christus ist hierzu nicht schlechthin nöthig, wohl aber förderlich insofern, als sich die göttliche Weisheit im menschlichen Geist überhaupt zwar, am meisten aber unter Allen in Christo Jesu geoffenbart hat. — Nach Kant ist das allein wesentliche Objekt des seligmachenden Glaubens der ideale Christus d. h. das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit; während der Ursprung und die Beglaubigung dieser Idee in der menschlichen Vernunft selbst liegt, findet sie ihre Veranschaulichung an einer geschichtlichen Persönlichkeit wie Jesus, dessen sittliche Kraft sich unter allem Widerstand so siegreich bewährt hat, daß wir ihn als Beispiel der Idee sittlicher Vollkommenheit

betrachten können, gleichviel, ob er sich mit derselben wirklich ganz deckt oder nicht, worüber nie etwas sicheres behauptet werden kann. — Noch schärfer scheidet Jakobi zwischen dem religiösen Ideal und der geschichtlichen Wirklichkeit: „Es leuchtet uns ein," schreibt er an Claudius, „wie sich Dir Alles, was vom Menschen Göttliches angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn zu göttlichem Leben erwecken kann, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Sofern es das ansich Gute und Göttliche allein ist, was Du in ihm verehrst, erhält sich Deine Seele aufrecht, erniedrigst Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienst. Was Christus außer Dir für sich gewesen, ob Deinem Begriff in der Wirklichkeit gemäß oder nicht gemäß, ja ob überhaupt in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und des Werths der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kommt es an, und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du schaust durch ihn die Gottheit, soweit Du sie zu schauen vermagst, und indem Du Dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, wähnst Du, unschädlich irrend, Dich nur an ihm dazu emporzuschwingen." — Fichte unterscheidet an der kirchlichen Christologie zwischen zwei Sätzen von ganz verschiedenem Werth: dem metaphysischen, welcher die Einsicht vom Einssein des menschlichen Daseins mit dem göttlichen Leben überhaupt enthalte, und dem historischen, welcher besage, daß diese Einheit in Jesu von Nazareth zuerst zum Bewußtsein gekommen sei. „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische macht selig; das letztere macht nur verständig. Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihm eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Weg er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen". „Das einzige Mittel zur Seligkeit ist der Tod der Selbstheit, der Tod mit Jesu, die Wiedergeburt, aber die Historie der Unterweisung zu kennen, trägt zur Seligkeit durchaus nichts bei". — Ganz so unwesentlich, wie es dem subjektiven Idealisten erscheint, ist für Hegel's objektiveres Denken das Geschichtliche doch nicht; zwar liegt auch nach ihm die Versöhnung ansich schon im Wesen des Geistes begründet, näher in dem Bewußtsein von der wesentlichen Einheit

des endlichen und unendlichen Geistes, in welcher aller Widerspruch des Endlichen aufgehoben sei; aber diese Wahrheit kann, wie Hegel bemerkt, in das Bewußtsein der religiösen Menschheit doch nur in Form einer geschichtlich gegebenen Anschauung eintreten, in welcher das, was der Geist an sich ist, als bestimmte äußerliche Wirklichkeit, als einzelne Thatsache und Persönlichkeit vorgestellt wird; so ist die versöhnende Wahrheit der christlichen Gemeinde nur an der Person ihres Stifters zur Anschauung gekommen und darum vergegenständlicht sich ihr eigenes Bewußtsein vom aufgehobenen Zwiespalt Gottes und des Menschen in der Vorstellung des einzigen Gottmenschen und seines Versöhnungstodes. — Den Hauptfehler dieser beiden letzten Theorieen, daß die Erlösung, die ein Erlebniß des empfindend-wollenden Ich, des Herzens ist, zu einem intellektuellen Bewußtseinsprozeß gemacht zu sein scheint, hat Schleiermacher vermieden, indem er die Erlösung und Versöhnung als Mittheilung des kräftigen und seligen Gottesbewußtseins beschrieb, welches in der Gemeinde Christi als das von ihrem Stifter mitgetheilte und ins Unendliche fortwirkende höhere Leben vorhanden sei, in welchem wir ebensowohl die Wirkung eines ewigen göttlichen Aktes wie eine Entwicklung der der menschlichen Natur eigenthümlichen Kraft der religiösen Anlage zu erblicken haben. Daß er diese Mittheilung des höheren Gottesbewußtseins, die er sonst auf die Einwirkung des christlichen Gemeingeistes auf die Einzelnen zurückführte, auch wieder als That Christi selbst darstellt, ist natürlich nur in dem uneigentlichen Sinn zu verstehen, in welchem wir auch sonst alle die von einem Genius ausgegangenen und nach Jahrhunderten noch fortwirkenden Segnungen als seine Thaten d. h. als mittelbare Wirkungen seines geschichtlichen Lebens bezeichnen können. Wenn übrigens Schleiermacher aus diesen Wirkungen, deren letzten Grund er selber in dem durch die menschliche Gattungsanlage vermittelten Wirken Gottes fand, einen Schluß auf eine übernatürliche Beschaffenheit der geschichtlichen Person des Stifters ziehen und deren Identität mit dem absoluten Ideal in künstlicher Konstruktion nachweisen zu sollen meinte, so hat er ohne Zweifel die strengere Konsequenz seiner Prämissen den praktischen Bedürfnissen der Dogmatik untergeordnet, ohne dieselben doch auf diesem Wege völlig zu befriedigen (vgl. I, 328).

Die Religionsphilosophie darf auch hier nicht von bestimmten dogmatischen oder philosophischen Theorien und Formeln ausgehen, sondern von den Erfahrungsthatsachen des religiösen Bewußtseins im weitesten Umfang der Geschichte; je unbefangener und einfacher sie diese mit einigem psychologischem bon sens zu erklären sucht, desto mehr wird sie auch dem eigentlichen Kern der Motive des Dogmas gerecht werden, ohne darüber selber in irgendwelchen Dogmatismus zu verfallen. Werfen wir einen Blick in die Geschichte, so fällt sogleich in die Augen, daß die beiden Religionen, welche die Erlösungsidee zum Angelpunkt haben, neben großer Verschiedenheit in der inhaltlichen Fassung derselben doch auch in einigen Punkten auffallende Verwandtschaft zeigen. Die indische und die christliche Erlösungsreligion betonen beide gleichsehr, daß die Erlösung nicht zu erlangen sei auf dem Wege der Werke, weder der ritualistischen noch der moralischen, sondern durch das Aufgehen eines neuen Lebensideals oder religiös-sittlichen Bewußtseins, welches auch nicht direkte Folge von Belehrung oder Reflexion sei, sondern die Wirkung einer Erleuchtung, in welcher die überweltliche Wahrheit selbst die Finsterniß des natürlichen Sinnes durchbreche und das Gemüth von den Fesseln des natürlichen Begehrens freimache. Beide sehen gleichwohl in theoretischer Erkenntniß und praktischer Uebung, sei es innerer Selbstzucht oder äußerer Liebesthätigkeit, werthvolle und unentbehrliche Hülfsmittel zur Herbeiführung und zur Vollendung des Erlösungsbewußtseins oder Heilszustandes. Bei beiden wird ferner das Erlösungsbewußtsein zum Gemeingeist einer Gemeinde, welche über die Schranken des Volksthums, Standes und Geschlechtes sich hinwegsetzend den Menschen als solchen zu gewinnen sucht und unter ihre erziehende Pflege nimmt. Bei beiden endlich verknüpft sich das Lebensideal der Gemeinde mit der Person ihres Stifters in der Art, daß diese als das verkörperte Ideal oder höchste Gut zugleich die höchste Macht über die Welt und damit zum Gegenstand nicht bloß dankbarer Pietät, sondern auch kultischer Verehrung wird.

Diese Parallelen sind nun nicht etwa von mir erfunden, sondern sie sind geschichtliche Thatsachen; zusammengestellt aber sind sie von mir natürlich nicht in der Absicht, um dadurch den Werth des Christenthums herab- und dem Buddhismus gleichzustellen — das Gegentheil habe ich stets in so klaren Worten gethan, daß ich es

nur als eine sehr thörichte Verläumdung bezeichnen kann, wenn mir von gegnerischer Seite eine derartige Absicht zur Last gelegt wurde. Soweit, meine ich, sollten wir doch nun nachgerade sein, daß ein Theologe, ohne sich gehässigen Verdächtigungen auszusetzen, vergleichende Religionswissenschaft betreiben dürfte. Gerade die Betrachtung solcher Parallelen ist ja für eine wissenschaftliche Untersuchung religiöser Phänomene von besonders instruktivem Werth. Wo die Parallelen sich auf Einzelheiten der Legende beziehen, geben sie Anlaß zur Untersuchung der historischen Zusammenhänge, wie sie neuestens von Seydel in interessanter, wenn auch vielleicht allzukühner Weise angestellt worden sind; verdienstlich bleibt übrigens ein solcher Versuch immer, wie man auch über die Haltbarkeit seiner Hypothesen urtheilen möge. Hingegen sind die oben zusammengestellten allgemeineren Aehnlichkeiten auf keinen Fall aus historischer Abhängigkeit zu erklären, sondern aus gemeinsamen analogen Motiven des religiösen Bewußtseins, und das eben ist's was sie für unseren philosophischen Zweck besonders lehrreich macht.

Auf niederen Stufen der Religion wird wohl auch Erlösung gesucht, aber Erlösung nur von den äußeren Weltübeln, und da man diese mit dem Zorn der Gottheit wegen besonderer Verschuldungen ihrer Diener in Beziehung bringt, so sucht man die Erlösung durch solche kultischen Mittel, welche die Versöhnung der zürnenden Gottheit bewirken sollen: daher das kultische Sühnewesen. Bei höherer Entwicklung des sittlichen Bewußtseins findet man dann, daß der göttliche Wille von uns das Gute fordert und alles Böse eine Schuld gegen Gott einschließt, die nicht durch bloße Ceremonien kultischer Art gutzumachen sei; man fordert daher jetzt neben den ritualen Werken, zum Theil vor ihnen, auch die Leistung sittlich guter Werke als Mittel der Schuldtilgung. So in den gesetzlichen Religionen: Mazdaismus, exoterischem Brahmanismus, Judenthum, Islam und im Gesetzeschristenthum des Katholicismus. Hierbei kann sich aber das religiöse Bewußtsein auf die Dauer doch nicht beruhigen, weil es sich nicht verhehlen kann, daß der Schaden tiefer sitzt, als daß er überhaupt durch ein äußeres Thun geheilt werden könnte. Er liegt ja nicht bloß in den einzelnen Verfehlungen, auf deren Sühnung die gesetzlichen Werke abzielen; er liegt in dem Grundfehler der innerlichen Herzensbeschaffenheit, in jener selbstisch-eigenwilligen Willens-

richtung, die überall nur das Ihre sucht, die stets mit der Pflicht wie mit dem Geschick zerfallen ist, die auch beim widerwilligen Gehorsam den Stachel des inneren Widerstrebens nicht los wird und ebendarin ihre Unreinheit, Unfreiheit und Unseligkeit zu fühlen bekommt. Wie sollte dieses Grund-Uebel durch irgendein Thun, das ja als Erzeugniß des Herzens auch immer dessen Art an sich trägt, geheilt werden können? Verräth nicht jedes Werk den unreinen Ursprung in der Selbstliebe schon darin, daß es als Verdienst gelten will und Vergeltung in Glückszuständen des Diesseits oder Jenseits beansprucht? Das selbstgerechte Markten und Rechnen um Leisten und Genießen, um Verdienst und Geschick, hat es nicht zur Wurzel und wieder zur Wirkung das Haften des Begehrens am eigenen gottgeschiedenen Selbst und an der Welt nichtiger Lust, das Gefangensein der Seele in der falschen Liebe des Vergänglichen, im Trug der Selbst- und Weltvergötterung?

Derartige Gedanken waren es, welche sich den Weisen Indiens wie dem Apostel Paulus, den Mystikern des Islam wie denen des Katholicismus und zuletzt vorzüglich den protestantischen Reformatoren und Dogmatikern aufdrängten und überall zu dem Schlusse führten: Nicht die Werke bringen Erlösung, sondern der Glaube, das Durchdrungenwerden von einer höheren Wahrheit, welche die Seele freimacht von der falschen Liebe, die ihre Schuld und ihre Unseligkeit zumal ist. Soweit geht in der That bei allen Genannten die Uebereinstimmung. Erst bei der Frage: worin die befreiende Glaubenswahrheit bestehe und wie die Freiheit sich verwirkliche, beginnen die Wege sich zu scheiden. Liegt das Urübel in der verkehrten Grundrichtung des Willens, so giebt es nur eine doppelte Möglichkeit der Heilung: entweder der Wille wird, weil eben grundverkehrt, zur gänzlichen Verneinung verurtheilt und das Lebensideal also im Nichtmehrwollen gefunden; oder aber die verkehrte Grundrichtung des Willens wird zur richtigen umgewandelt und die falsche Liebe wird überwunden durch die wahre. Jenes ist das Erlösungsprinzip Indiens, dieses das des Christenthums. Beiderseits vollzieht sich also zwar die Erlösung durch den Glauben an die heilsame Wahrheit eines Lebensideals, aber ihr Inhalt ist beiderseits ganz verschieden: Dort die Ueberzeugung von der Nichtigkeit alles Wollens, das nur zu

steter Täuschung, Schuld und Leid in endloser Verkettung führe; eine Ueberzeugung, deren praktisches Ergebniß die Willensertödtung und Weltentsagung, die Stille des Todes ist. Hier die Ueberzeugung, daß das Unheil nur liegt in der falschen Liebe des gottwidrigen Selbst und der gottlosen Welt, daß aber in dem Guten, welches Inhalt des Willens Gottes ist, auch für unseren Willen das höchste Gut liegt und daß wir in der vollen Herzenshingabe an dieses Gut mit der vollkommenen positiven Zweckerfüllung unseres Lebens zugleich die volle Selbstbefriedigung oder das höchste Heil finden; eine Ueberzeugung, deren praktisches Ergebniß zwar wohl auch Selbstverleugnung, ein Sterben des natürlichen Willens ist, aber doch nur als Mittel und Weg zur wahren Selbstbehauptung, zum Leben in der fried- und freudvollen Gottesgemeinschaft. Es versteht sich von selbst, daß dieses Erlösungsprinzip allein das richtige, lebenskräftige und für's Leben fruchtbare ist. Nur von ihm reden wir daher ferner.

Fragen wir nun, wie es zum Erlösungsbewußtsein komme, so ist vor allem die in der Religionsgeschichte bei den genannten Richtungen regelmäßig wiederkehrende Aussage höchst beachtenswerth: Nicht Belehrung und theoretische Reflexion für sich allein reichen zur Erzeugung des religiösen Glaubens aus, sondern er beruht auf Gemüthsvorgängen, welche in die Tiefe der Seele hinabreichen und auf ihren geheimnißvollen Wesensgrund hinweisen. Praktische Wahrheiten von lebenbestimmender Bedeutung, wie es Lebensideale sind, lassen sich überhaupt nie bloß theoretisch erkennen; mag das Wissen von ihnen, auch das begriffliche Verständniß ihres Sinnes immerhin vorhanden sein: erkannt im vollen Sinn sind sie doch so lange noch nicht, als sie nicht auch als Lebensmacht im Gemüth erfahren sind. Dies kann in sehr verschiedenem Grade der Intensität und Klarheit der Fall sein; die volle entscheidende Erfahrung tritt aber nur da ein, wo der W i l l e die Wahrheit, von deren Macht er sich ergriffen fühlt, auch seinerseits ergreift, sich zu eigen macht, anerkennt, ins Herz aufnimmt als die beherrschende Lebensmacht und das beglückende Lebensgut, kurz, wo im lebendigen G l a u b e n die heilsame Wahrheit angeeignet wird. Wie kann aber der Wille dazu kommen, eine Wahrheit sich anzueignen, die doch von ihm die Verleugnung seines natürlichen selbstisch-eigenwilligen Begehrens fordert? Diesen Schmerz auf sich zu nehmen, ist der Wille solange allerdings nicht

im Stande, als die Bethätigung seines natürlichen Begehrens ihm nur oder doch überwiegend Befriedigung verschafft. Aber daß dieses nicht auf die Dauer geschehe, dafür ist ja eben durch die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit in der natürlichen und sittlichen Weltordnung zur Genüge gesorgt. Die Erfahrung der natürlichen Uebel, an welchen das Glückseligkeitsstreben hundertfach scheitert, die Erfahrung noch mehr des sittlichen Uebels der Schuld, in welcher das selbstische Wollen und Thun seinen Stachel gegen das Ich selbst kehrt und es den Zwiespalt seines Eigenlebens mit dem göttlichen Lebensgesetz fühlen läßt als innere Selbstverurtheilung und peinliche Zerrissenheit, die Erfahrung endlich der kläglichen Ohnmacht, des aufreibenden Kampfes eines gebrochenen zwiespältigen Sinnes, wozu das Gemüth in der Knechtschaft des gesetzlichen Gehorsams eben durch die Getheiltheit seines Wollens zwischen Selbstsucht und Gehorsam verdammt ist: das sind die negativen Motive, die den Willen, indem sie ihm seine natürliche Lebensrichtung mehr und mehr entleiden, für die Aneignung eines höheren Lebensprinzips geneigt machen. Zu dieser die Abwendung vom alten Zustand bewirkenden abstoßenden Unlust kommt aber auch gleichzeitig noch hinzu die anziehende Vorempfindung der befreienden und beseligenden Wirkung, welche die Einigung des Willens mit dem Guten, die volle Herzenshingabe an dasselbe auf die schmerzvoll zerrissene Seele ausüben würde. Die Anziehungskraft des Guten könnte nun freilich nicht auf die Seele wirken, wenn diese nicht in sich selbst einen dem Guten zugekehrten Pol hätte: den gottentstammten Vernunfttrieb, der den Einzelwillen immer an seinen Ursprung im einigen Gotteswillen gebunden hält. Wie dieser Trieb sich negativ geltend macht in der verurtheilenden Gewissensstimme, im schmerzvollen Schuldgefühl und Leidtragen über die Eitelkeit des Sündendienstes, der Selbst- und Weltliebe, so äußert er sich auch positiv im Sehnen nach Erlösung von diesem unseligen Zustand, welches zum hoffenden Ahnen, zum verheißungsvollen Vorgefühl des höheren Lebens wird. Je intensiver jene abstoßende Unlust und diese anziehende vorausempfundene Lust sich steigern und mit einander verbinden, desto mehr reift in der Seele die Empfänglichkeit für Aufnahme der erlösenden Wahrheit durch den Glaubensakt des ganzen erkennend-fühlend-wollenden Ich. Dabei macht es für das Wesen dieses Vorgangs wenig Unter-

schied, ob das neue Lebensideal überwiegend von innen, aus den verborgenen Tiefen des produktiven Genius auftauche, oder ob es von außen durch Lehre und anschauliches Vorbild dargeboten sei. Auch im letzteren Fall wird es ja doch erst damit als das Wahre erkannt, daß es mit unmittelbarer Klarheit empfunden wird als das lösende Wort des Räthsels, als die Erfüllung des sehnenden Hoffens, als die Heilung alles Unheils. Erleuchtend und zündend zumal, wie der Blitz, schlägt dann die Wahrheit in die Seele ein und vor ihrem Strahl schmilzt die harte Rinde der selbstischen Eigenwilligkeit, das trotzige Herz giebt sich demüthig gefangen, das verzagte Herz richtet sich vertrauensvoll muthig auf, in der Hingabe an die erhebende Wahrheit schwindet Zweifel, Mißtrauen und Hochmuth, der Kampf kommt zur Ruhe und das in seiner Zerrissenheit kraftlose Gemüth findet in dem Frieden neue Lebenskraft zum Wollen und Vollbringen des Guten: „Das Alte ist vergangen, siehe, es ist Alles neu geworden!" Vergangen ist das Schmerzgefühl der Schuld, denn ihr Grund: die Entzweiung des Eigenwillens mit dem göttlichen Willen des Guten, ist ja aufgehoben; vergangen ist ebendamit aber auch alle sonstige Furcht, aller lähmende und quälende Druck der Weltübel, denn „das Spiel des Lebens sieht sich heiter an, wenn man den sichern Schatz im Herzen trägt," oder mit dem Apostel zu sprechen: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?" Mit dem Frieden kehrt die Freude und mit der Freude die Freiheit und Kraft des Wollens und Wirkens in die Seele ein, hebt sie empor über ihre eigene Enge und Schwäche und läßt sie auch die Welt in neuem Lichte erkennen; so wird mit dem inneren auch das äußere Leben neu nach allen Seiten.

Diese wunderbare Wandelung wird nun also vom Menschen nicht willkürlich gemacht, sondern erfahren als ein Erlebniß, das Wirkung einer höheren Macht ist, als Gabe einer unverdienten göttlichen Huld oder G n a d e. Und ist das nicht auch in Wahrheit der Fall? In der That wird ein besonnenes Denken diese dem Frommen unmittelbar feststehende Wahrheit nur bestätigen können. So gut wie wir oben in der richtenden Gewissensstimme die Reaktion der göttlichen Gerechtigkeit gegen die abnorme Richtung des Eigenwillens erkannt haben, müssen wir nun auch hier in der Versöhnung der vorigen Entzweiung die Wirkung der versöhnenden Liebe Gottes erkennen, welche den Menschen, auch wenn sie ihn schuldig werden

läßt, doch nicht hilf- und hoffnungslos der Pein überläßt, die alle Schuld rächt, sondern ihn mit unzerreißbaren Banden im Bereich ihrer rettenden Allmacht festhält: sie giebt ihm ja den Trieb ins Herz, der, wie schon Plato sah, ihn erinnert an seine wahre Heimath im Reich des Geistes, der als Heimweh den Irrenden heimwärts weist und den Verlorenen in die Arme des Vaters zurückführt. Wie in der Körperwelt die Schwerkraft, die das Einzelne nach der gemeinsamen Mitte zieht, nur als eine von dieser Mitte aus wirkende anziehende Kraft zu denken ist, ebenso ist auch der Grundtrieb des endlichen Vernunftwesens, der über alles Endliche, auch über das eigene Selbst hinaus auf die Einheit des Ganzen geht, gar nicht anders zu begreifen denn als eine Wirkung des einheitlichen Grundes aller Geister, der schöpferischen Urvernunft oder Gottes. Sein guter, auf Lebensgemeinschaft mit uns gerichteter Liebes-Wille (S. 305) offenbarte sich der Menschheit schon von Anfang ihrer sittlichen Laufbahn als verheißende Gnade in dem sehnenden Ahnen der künftigen Erlösung; offenbarte sich dann im Laufe der Zeiten manchmal und auf mancherlei Weise als vorbereitende Gnade in allen den tastenden Versuchen kultischer Sühnen zur Versöhnung der Gottheit, in allen den tröstenden Stimmen prophetischer Verheißung künftiger Heilszeit, in allen den Sagen und Dichtungen der Völkerpoesie von einem goldenen Zeitalter, das einst gewesen und einst wiederkehren werde: er offenbart sich endlich als erfüllende, erlösende und versöhnende Gnade in der christlichen Lebenserfahrung, die der Apostel mit dem klassischen Wort ausgedrückt hat: „Der Geist Gottes giebt Zeugniß unserem Geiste, daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 15). Einfacher und treffender kann in der That der ganze Inhalt der erlösenden Wahrheit nicht ausgedrückt werden als mit dem Satz: Daß wir Gottes Kinder sind, gleichen Wesens mit ihm, in unserem Dasein von ihm abhängig, Gegenstände seiner liebenden Fürsorge und bestimmt zu seiner Gemeinschaft in gottinnigem und gottähnlichem Lieben und Leben. Nicht minder wahr und treffend ist aber auch das andere, daß das Aufgehen dieser erlösenden Wahrheit in unserem Bewußtsein, unser Ergriffenwerden von ihr und Ergreifen derselben im lebendigen Glauben, die Wirkung einer göttlichen Geistesoffenbarung in unserem Geiste ist, das Zeugniß jener unfehlbaren Stimme, welche in unserem Herzen zu uns spricht, welche

als die unsere, als Theil unseres Wesens, doch nicht von uns, nicht vom einzelnen endlichen Ich ausgehend ist, und welche ebendarum nur als göttliche Offenbarung in und durch uns, als Zeugniß des heiligen Geistes gedacht werden kann. In ihm haben mit Paulus auch die Reformatoren und protestantischen Dogmatiker von jeher den festen inneren Grund unserer religiösen Selbstgewißheit erkannt; in ihrem Sinn ist es also jedenfalls nicht, wenn die „neukantische" Theologie das Zeugniß des heiligen Geistes als mittelalterlichen Aberglauben, heidnische Naturmystik, Hallucination und dgl. verwerfen und durch das historische Gemeindezeugniß ersetzen will.

Wie das Erlösungsbedürfniß im einzelnen Herzen empfunden sein muß, um den Vorgang der Erlösung zu ermöglichen, so ist auch die Gewißheit der erlangten Erlösung eine unmittelbare Bewußtseinsthatsache im Inneren eines Jeden. Wo diese vorhanden ist, da mag die ganze christliche Kirche widersprechen und verdammen: ihre Bannstrahlen prallen ab am Panzer des evangelischen Gewissens; wo hingegen die innere Selbstgewißheit fehlt, da kann sie durch kein Zeugniß der Gemeinde, welcher Art auch immer, ersetzt werden, weil ja offenbar keine Bezeugung von fremden Erfahrungen jemals das eigene Erfahrungmachen, worauf nun einmal alle Heilsgewißheit beruht, zu ersetzen vermag. Nur als Mittel zum eigenen Erfahrungmachen kann das historische Zeugniß von Anderer Erfahrungen dem Einzelnen dienen, nicht aber kann es an die Stelle von jenem treten und für sich allein die religiöse Heilsgewißheit bewirken. Der Historienglaube macht noch nicht selig — das ist ein Cardinalsatz der Reformation und des gesunden Protestantismus, den wir uns durch keinen, ob auch „wissenschaftlich" verbrämten, Positivismus dürfen verrücken lassen. Erst wenn diese Cardinalwahrheit feststeht, läßt sich dann auch die hohe Bedeutung der geschichtlichen Mittel für den Erlösungsglauben richtig verstehen. Denn das ist ja freilich vollkommen wahr, daß wir den Einzelnen wie in seinem religiösen Leben überhaupt so in seinem Erlösungsbewußtsein insbesondere nicht in abstrakter Isolirung denken dürfen, nicht losgerissen von dem geschichtlichen Boden, in welchem sein ganzes religiöses Bewußtsein wurzelt. Die erziehenden und erweckenden, bestätigenden und bestärkenden Eindrücke seitens der Gemeinschaft, die schon da ist, bezw. in's Dasein tritt, sind die unentbehrlichen Mittel, ohne welche es niemals im Einzel-

nen zu den beschriebenen Vorgängen und zur Consolidirung des Erlösungsbewußtseins im stetigen religiös-sittlichen Leben kommen könnte.

In dieser Hinsicht besteht auch zwischen den originalen religiösen Genien und den gewöhnlichen Menschen bei aller Weite des Abstands doch kein absoluter, sondern nur ein relativer Unterschied. Wie ursprünglich in jenen das Erlösungsbewußtsein hervortreten mochte: immer hatte es doch in der früheren Entwicklung seine Voraussetzungen und Vorbilder: Luther hat sich auf Paulus, Paulus auf Jesus, Jesus auf die alttestamentlichen Propheten gestützt und berufen. Ebenso sind die ursprünglichen Träger der Erlösungsoffenbarung von ihrer Mitwelt in mehrfacher Hinsicht bedingt. Die Vorgänge ihres Gemüths, die Kämpfe und Leiden, aus welchen bei ihnen die Erlösung hervorgeht, sind nie bloß ihre individuellen Erfahrungen, sondern immer zugleich ein Typus des Zeitbewußtseins; es ist die Noth der Zeit und das allgemeine Verlangen nach einem rettenden Ausweg, was in der Seele des auserwählten Genius sein Echo findet und zum persönlich vertieften Erlebniß sich gestaltet. Jene Angst um das Seelenheil, welche Luther in der Klosterzelle durchmachte, hat auch das ganze deutsche Volk seiner Zeit durchzittert; Alle fühlten das Ungenügen der bisherigen kirchlichen Heilsmittel und die Frage nach einem neuen Weg, um „einen gnädigen Gott zu kriegen", lag auf unzähligen Lippen; eben darum war dann auch die Lösung, die Luther in seinen Seelenkämpfen für sich selber gefunden, das lösende Wort für die Frage der Andern und fand alsbald ein mächtiges Echo in Aller Herzen; dieses Echo aber war wieder für ihn selber ein bestätigendes Wahrzeichen dafür, daß es nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort und Werk sei, das er treibe. Ebenso hat Paulus sich für die Wahrheit seines Evangeliums auf den Thatbeweis seiner Wirkungen an den Gewissen der Menschen, auf den Erfolg seiner Predigt in den Heidengemeinden berufen, und gewiß war es ebendieser Erfahrungsbeweis, der auch seine eigene Selbstgewißheit bestätigend vollendete. Daß es ähnlich bei Jesu gewesen, daß auch ihm das Bewußtsein seiner Heilandsbestimmung aus dem Mitleid mit dem verschmachteten Volk und aus der Wahrnehmung der thatsächlichen heilenden Kraft seines Wortes erwachsen sein wird, haben wir allen Grund zu vermuthen (vgl. Mtth. 9, 36).

Ueberall sehen wir also bei den originalen Trägern des Erlösungsbewußtseins dessen Entwicklung angeregt und geweckt durch die gegenwärtigen Bedürfnisse und Forderungen der Gemeinschaft, in der sie stehen; und hinwiederum findet ihre eigene Glaubensgewißheit ihren bestätigenden Wiederhall in dem mächtigen Eindruck, welchen ihre Offenbarung auf die Umgebung übt, woraus eine neue Gemeinschaft von Gleichgesinnten sich um sie her zu bilden beginnt. Es versteht sich von selbst, daß diese mehrfache Bedingtheit in noch viel höherem Grade bei allen denen stattfindet, welche das Erlösungsbewußtsein schon als Thatsache in ihrer Umgebung vorfinden, die durch Unterricht und Vorbild ihnen nahegebracht wird und von ihnen nur reproducirt zu werden braucht. So wenig die bloße Mittheilung Anderer ihnen die eigene Erfahrung im Herzen ersetzen könnte, so gewiß wird diese hinwiederum des bestätigenden Stützpunktes in den analogen Erfahrungen Anderer um so weniger entbehren können, je weniger selbständig und kräftig ihre eigene religiöse Individualität angelegt ist.

Hier liegt nun der Grund des für die Erlösungsreligion so wichtigen Mittlerglaubens. Der Erlösungsglaube entsteht in den meisten Menschen nicht als originales Produkt, sondern durch Reproduktion des von Anderen mitgetheilten Lebensideals. Würde es sich nun bloß um ein gesetzliches Lebensideal handeln, um bestimmte Handlungsweisen, Sitten und Bräuche ritualistischer oder moralischer Art, so ließe sich dieses ganz wohl durch theoretische Lehren und praktische Satzungen, Gebote und Lebensregeln mittheilen, welche von der Person des Mittheilenden insofern unabhängig wären, als sie, für sich allein schon verständlich, nur ihre Autorität von der Person d. h. näher doch nur von der Stellung und Sendung des Lehrers oder Propheten ableiten würden. Anders ist dieß in der Erlösungsreligion, wo sich das Lebensideal gerade nicht auf die äußeren Werke unmittelbar, sondern auf den Glauben bezieht, auf die inneren Vorgänge des Herzens, in welchen eine Umwandlung der ganzen Denkweise, Gefühlsstimmung und Willensrichtung erlebt wird. Solche inneren Erlebnisse lassen sich nun bekanntlich in der begrifflichen Mittheilung von Lehren überhaupt sehr schwer und nie erschöpfend darstellen, und jedenfalls würde eine

solche Darstellung der unmittelbaren das Herz ergreifenden Motivationskraft entbehren. Es kommen hierbei jene psychologischen Elementarwahrheiten in Betracht, deren Wichtigkeit schon Spinoza erkannte: daß Affekt nur durch Affekt überwunden wird und daß zur Erregung des (richtigen) Affekts die Anschauung wirksamer ist als der Begriff. Besteht nun die Erlösung, wie wir sahen, wesentlich darin, daß die falsche Liebe des gottwidrigen Eigenwillens überwunden wird durch die wahre Liebe zum Göttlich-Guten, so wird das wirksamste Mittel zur Herbeiführung der Erlösung dasjenige sein, welches am geeignetsten ist, diese Liebe zu erwecken. Dazu reicht nun aber erfahrungsgemäß keine begriffliche Darstellung hin, möge sie theoretische Beschreibung oder praktische Vorschrift sein; denn Affekte lassen sich nicht durch Definitionen hervorrufen und die Liebe läßt sich nicht durch Gebote erzwingen. Dieß ist auch, beiläufig bemerkt, der einfache Grund, warum alles Moralisiren in der Religion so ganz unfruchtbar, langweilig und wirkungslos bleibt. Hingegen übt das Gute, wie schon Plato sah, dann unwillkürlich eine anziehende Kraft auf jede nicht ganz verhärtete Seele, wenn es in einem Idealbild persönlicher Güte angeschaut wird, sei es in äußerer sinnlich vermittelter Wahrnehmung oder auch nur in innerer phantasiemäßiger Anschauung. Nun ist zwar freilich an und für sich das höchste Ideal der Güte Gott selbst und darum kann er ja auch und soll der Gegenstand unserer höchsten Liebe werden. Allein wie schwer dieß doch in Wirklichkeit für den Menschen, wie er durchschnittlich ist, unmittelbar erreichbar ist, zeigt die ganze Religionsgeschichte; und das ist ja auch begreiflich genug. Denn einmal kommt der Vorstellung Gottes überhaupt nur bei tieferen religiösen Naturen diejenige Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit zu, welche auf das Gemüth kräftig wirken und eine nachhaltige Reaktion in Stimmung und Gesinnung hervorbringen kann; sodann findet insbesondere die Vorstellung der Güte Gottes in den meisten Menschen ein schwer zu überwindendes Hinderniß in der Erfahrung der äußeren Uebel sowohl als auch des inneren Schuldgefühls; unter deren zwiefachem Druck findet das menschliche Herz kaum den Muth an Gottes Liebe zu glauben, weil es noch vor seinem Zorn sich fürchten zu müssen meint. Wie wird nun dieses Hinderniß der Liebe zu Gott und des Erlösungsglaubens zu überwinden sein?

Die Antwort darauf hat die Geschichte des Christenthums gegeben, indem sie in dem Idealbild menschlicher Heilandsliebe das Mittel uns erkennen läßt, dessen Eindruck auf die Herzen so mächtig wirkt, daß Furcht und Trotz des Eigenwillens überwunden und in Vertrauen und freudige Hingabe verwandelt wird. Die geschichtliche Erscheinung besonderer Art läßt sich dem menschlichen Verständniß immer dadurch am nächsten bringen, daß sie unter den Gesichtspunkt allgemeiner Erfahrungsthatsachen von analoger Art gestellt wird. Eine solche allgemeine Thatsache, die von Dichtern und Weisen aller Zeiten verkündigt wird und deren Bestätigung im kleinen Maßstab die tägliche Erfahrung darbietet, ist der heilbringende, erlösende und erhebende Einfluß, welcher von edlen Menschen auf ihre Mit- und Nachwelt ausgeht. Und zwar beruht dieser Einfluß durchaus nicht bloß auf ihrem Thun, auf ihren direkt beabsichtigten Werken und erreichten Erfolgen oder auch ihren lehrhaft kundgegebenen Meinungen; er geht vielmehr über alles dieses von der Person ablösbare Leisten und Schaffen, über den ganzen unmittelbaren Wirkungskreis und Thaterfolg, der ja stets ein individuell und temporär beschränkter ist, weit hinaus: er beruht wesentlich auf dem, was die Persönlichkeit selbst als gesammte Lebenserscheinung ist. „Gemeine Naturen zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind." — dieß Dichterwort enthält eine tiefe und für die vorliegende Frage bedeutsame Wahrheit. Es ist eben die edle Persönlichkeit an und für sich, diese lebendige Erscheinung des Guten, dieses verkörperte, anschaulich faßliche Ideal der wahren gottähnlichen Menschlichkeit, sie ist's, die mit unwiderstehlicher übermenschlicher Macht alle nicht ganz verhärteten Herzen ergreift; die in jeder Brust den glimmenden Funken des besseren Ich weckt und zur Flamme entzündet; die das Gute, indem sie es in sich selbst nicht mehr bloß als forderndes Gesetz sondern als lebendige Wirklicheit und lebenzeugende Kraft darstellt, auch den Anderen als das liebens- und begehrenswertheste Gut zur Empfindung bringt, welchem willig sich hinzugeben nicht mehr Last sondern Lust ist; sie ists, die auch dem schuldbeladenen Gewissen, dem muthlos Verzagenden und an sichselbst Verzweifelnden die rettende Hand reicht; die durch die selbstlose Größe und Milde ihres Vergebens, Helfens und Heilens dem Reuigen den Muth giebt, ein

Herz zu fassen zur unendlichen Größe der göttlichen Liebe, die Alles überwindet, vergiebt und gutmacht; die endlich durch ihr Vorbild der beharrlichen Treue im Guten auch dem Schwachen den Muth und das Vertrauen stärkt, aufzustehen und im neuen Leben zu wandeln. — Brauche ich noch hinzuzufügen, daß dieses Alles, wie es von der edlen Persönlichkeit überhaupt nach der Erfahrung aller Zeiten gilt, in einzigartigem Grade zutrifft auf die Idealgestalt des Heilandes, die ihres Gleichen in der Geschichte nicht hat? Daß von dem Herzen des Menschensohnes von Nazareth, von seiner kindlich reinen und männlich starken, bis in den Tod getreuen Gottes- und Menschenliebe ein Strom neuen Lebens in die Menschheit ausging, der nie wieder versiegen kann, der in sein Bett auch alles was sonst von göttlich Gutem und Wahrem in der Menschheit erschienen ist und je erscheinen wird, mitaufnimmt und so nur immer mächtiger anwächst, immer reicher wird an befruchtenden und belebenden Kräften für alle Seiten des menschlichen Geisteslebens?

Daß nun eine solche über Alle hinausragende Persönlichkeit, deren einzigartiges ideales Bild mehr als jedes andere zum erweckenden und bestärkenden Vorbild und Wahrzeichen des Erlösungsglaubens, des höchsten religiösen Bewußtseins der Menschheit, von Anfang gedient hat und fortwährend dient, — daß eine solche Persönlichkeit auch zum Gegenstand von mannigfachen Aussagen wurde, die über den Rahmen des Geschichtlich-Menschlichen hinausgehen, das begreift sich als eine ebenso natürliche wie zweckmäßig heilsame Bewußtseinserscheinung sehr einfach aus der religiösen Psychologie. An Jesu gottinnigem Bewußtsein kindlicher Vertrautheit und Liebesgemeinschaft mit dem himmlischen Vater war den Christen das Bewußtsein von Gott als unserem Vater und von unserer Bestimmung zu Gotteskindern aufgegangen, und dieses neue Bewußtsein kündigte sich ihrem unmittelbaren und untrüglichen Gefühl als eine von oben kommende, gottgeoffenbarte Wahrheit an: wie natürlich daher, daß sich ihnen dieses höhere Gottesbewußtsein, das von Jesu ausgegangen war, in die Vorstellung eines höheren, unmittelbar göttlichen oder himmlischen Ursprungs Jesu selbst als des specifischen „Gottessohnes" kleidete! Sie drückten damit nur in anschaulich symbolischer Form die unbestreitbare Wahrheit aus, daß, wie jedes höhere Lebensideal, so allermeist das höchste, das Ideal der Gotteskindschaft, im

menschlichen Bewußtsein nicht von ungefähr und nicht aus eigener Erfindung oder Reflexion sondern aus göttlicher Offenbarung entspringt. Und ich wüßte kaum, wie sich sonst diese tiefe Wahrheit allgemeinverständlich ausdrücken ließe, und jedenfalls nicht, wie sie sich schöner und ansprechender versinnbildlichen ließe als in der kindlich-sinnigen Weihnachtsbotschaft von dem vom Himmel gekommenen Wunderkind. — Ferner liegt in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft mit der Gewißheit der Liebe Gottes zugleich die Zuversicht der Ueberwindung der Welt, der Befreiung von ihren Schrecken, des Trostes unter ihren Uebeln, des gegenwärtig begonnenen und künftig zu vollendenden Sieges über alle ihre Hemmnisse und Versuchungen; wenn nun diese Erfahrung der inneren Erlösung und Enthebung vom Weltdruck für die Christen vom Gottesbewußtsein Jesu ausgegangen war: was konnte natürlicher sein, als daß ihr Seherblick auch den Heiland selber in die himmlische Höhe des Herrn der Welt, des Throngenossen der göttlichen Weltregierung erhob? Und wie könnte die erhabene Wahrheit, daß das arme schwache Menschenkind vom Staub der Erde sich auf den Adlersfittigen des Glaubens zu den Himmelshöhen des ewigen Lebens der Gottesgemeinschaft erheben kann, großartiger und schöner versinnbildlicht werden als in der majestätischen Osterbotschaft vom siegreich erstandenen Todesüberwinder und Lebensfürsten? — Doch zwischen Weihnachten und Ostern liegt Charfreitag: der vom Himmel gekommene Gottessohn muß erst den Kelch der Erdennoth bis zur Neige leeren, ehe er zum himmlischen Herrn erhöht wird. Liegt nicht auch hierin wieder eine tiefsinnige Symbolik der allgemeinen Wahrheit, daß das von Gott uns eingepflanzte Gottesebenbild, dieses Göttliche in uns, das unser besseres Selbst bildet, erst durch der Erde Kampf und Leid hindurchgehen, von den Schlacken der unreinen Menschlichkeit sich läutern, seine göttliche Kraft im thätigen und duldenden Gehorsam brauchen lernen und bewähren muß, ehe wirklich sich ihm der Friede und die Freude der seligen Gottesgemeinschaft aufthut? „Und solang Du das nicht hast, Dieses „Stirb und Werde!" Bist Du nur ein trüber Gast Auf der dunklen Erde!"

Auch noch in anderer Hinsicht verknüpft sich eine centrale religiöse Erfahrung mit der Glaubensanschauung vom Tode des Heilands. Der Seligkeit des versöhnten Bewußtseins der Gotteskinder ging ja

voraus die Unseligkeit des Bewußtseins der Gottentzweiung, die dem Schuldgefühl entsprechende Furcht vor dem zürnenden Gott. Die Umwandlung dieses Gefühls in jenes ist nun zwar nach dem oben Ausgeführten zunächst nichts anderes als die unmittelbare Folge oder Reflexwirkung der im Glauben vollzogenen Wendung des Sinnes von der natürlichen Eigenwilligkeit zur neuen gottergebenen Lebensrichtung, von der falschen zur wahren Liebe. Nun haben wir aber ferner gesehen, daß zur Weckung dieser wahren Liebe nicht Lehre und Gesetz taugt, sondern die Anschauung eines persönlichen Ideals des Guten, wie solches der Christenheit vorzüglich im Bilde des Heilands vor Augen steht, dessen Liebe zur markirtesten Anschauung kommt in dem Liebesopfer seiner Selbsthingabe an das Todesgeschick, welches unvermeidlich auf dem Wege seines Heilandswirkens lag. Damit erhalten wir folgende Schlußreihe: Christi Tod weckt in den Christen die Liebe zu ihm als dem persönlichen Ideal des Guten; diese wahre Liebe überwindet die selbstische Liebe des natürlichen Eigenwillens, der uns von Gott scheidet, hebt also unsere Entzweiung mit Gott auf; die Aufhebung aber der Entzweiung mit Gott ist die Versöhnung des Schuldgefühls oder die Vergebung der Sünden; es folgt also, wenn wir jetzt die Mittelglieder auslassen, der einfache Schluß: Der Tod Christi wirkt die Vergebung der Sünden. Man ersieht hieraus, daß allerdings diesem dogmatischen Satz eine wirkliche und wohl begründete religiöse Erfahrung zu Grunde liegt. Nun aber darf man freilich nicht vergessen, daß das religiöse Bewußtsein hier, wie sonst, die natürlichen (psychologischen) Mittelglieder überspringt und die erfahrene Wirkung auf eine unmittelbare göttliche Ursächlichkeit zurückführt. Da es sich nun hier um eine Umwandlung des Gottesbewußtseins aus Furcht vor dem zürnenden in Gewißheit des liebenden Gottes handelt, so liegt es natürlich sehr nahe, diese Wandlung, die zwar eigentlich, wie oben gezeigt worden, eine innermenschliche und psychologisch vermittelte ist, auf Gott zu projiciren und somit dem Tode Christi zunächst die Bedeutung eines Mittels zur Versöhnung des göttlichen Zorns, also eines „Sühnemittels“ beizulegen. Läßt sich auch nicht leugnen, daß diese Betrachtungsweise die unmögliche Voraussetzung in sich schließt, als ob Gott, der doch die versöhnende Liebe selber ist, seinerseits versöhnungsbedürftig wäre, so wäre es doch irrig, ihre kirchliche Geltung bloß aus den

zufälligen geschichtlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehrweise zu erklären; man wird vielmehr nicht übersehen dürfen, daß sie sich überall da als das natürlichste Auskunftsmittel darbietet, wo es gilt, den noch bestehenden gesetzlichen Standpunkt erst aufzuheben zum Kindschafts- oder Erlösungsbewußtsein. Solange nämlich als der Mensch noch auf dem Gesetzesstandpunkt steht, fühlt er das Geschiedensein von Gott als eine Wirkung der strafenden Gerechtigkeit oder des Zornes Gottes, deren Druck durch kein Thun seinerseits aufzuheben ist; und da er zugleich auf diesem Standpunkt von der Voraussetzung ausgeht, daß die Gerechtigkeit Gottes durch Thun oder Büßen befriedigt werden müsse, um seiner Huld theilhaftig zu werden, — eine Meinung, über welche eben erst das Erlösungsbewußtsein selber hinausführt — so scheint zunächst kaum ein anderer Ausweg, um von der gesetzlichen Gebundenheit los zu werden, übrig zubleiben, als das Vertrauen, daß jener vermeintlich nothwendigen Bedingung, die man selber nicht erfüllen kann, stellvertretend von dem Mittler genuggethan worden sei. Indem man nun also den Tod des Heilands unter diesem Gesichtspunkt als Gott dargebrachtes stellvertretendes Sühnemittel betrachtet, wird man dadurch um so mehr zur dankbaren Liebe und Herzenshingabe an ihn getrieben, womit dann auch wirklich die Versöhnung mit Gott und Erlösung vom Schuld- und Furchtgefühl gegeben ist. Es wird also hierbei auf dem Umweg einer zwar an sich nicht richtigen, aber psychologisch unter Umständen ganz natürlichen Vorstellung thatsächlich doch das richtige Resultat des Erlösungsbewußtseins mit allen seinen heilsamen Konsequenzen für Herz und Leben erreicht. Wer diesen Sachverhalt — er gehört zu den interessantesten und wichtigsten Partien der religiösen Phänomenologie — einmal verstanden hat, der wird dem kirchlichen Versöhnungsdogma ebensogut sein relatives Recht zugestehen wie den Theorieen des Rationalismus, Idealismus u. s. w.; das genetisch-psychologische Verständniß des Kernes und der Form führt hier, wie bei den Dogmen überhaupt, zur weitherzigsten Duldung.

Wir sehen aus dem eben Ausgeführten, daß der „Mittlerglaube" einen sehr verschiedenen Sinn haben kann und gehabt hat, je nachdem man dabei an eine *transscendental-juridische Vermittlung des Friedensschlusses zwischen dem zürnenden Gott und der schuldigen Menschheit* denkt, oder aber an die *geschicht-*

lich-ethische Vermittlung des Erlösungsbewußtseins durch die Mittheilung und Offenbarung seines ursprünglichen Trägers, dessen Bild auch das fortwährende kräftigste Mittel der Erweckung und Erhaltung dieses Bewußtseins in der Gemeinde bleibt. In jenem ersteren Sinn gehört der Mittlerglaube allerdings dem noch halbgesetzlichen Standpunkt an, der vom höheren reinen Erlösungsbewußtsein aus als eine noch untergeordnete Stufe religiöser Entwickelung erscheint, darum aber doch immer wieder in der Erziehung der Menschheit eine gewisse innere Nothwendigkeit und Berechtigung hat. Im zweiten Sinn hingegen ist der Mittlerglaube eine bleibende und unveräußerliche Wahrheit gerade für die höchste Stufe der Erlösungsreligion, weil eben diese kein wirksameres und reineres Mittel zur Mittheilung, Belebung, Weckung, Stärkung und Vertiefung des religiösen Bewußtseins kennt, als das Bild einer idealen religiösen Persönlichkeit, in welcher sie die lebendige Verkörperung ihres eigenen religiösen Lebensideales anschaut, in welcher alle ihre Glieder das gemeinsame Wahrzeichen und einigende Haupt, aber auch die ergänzende Erfüllung dessen finden, was in ihrer eigenen erfahrungsmäßigen Wirklichkeit immer unvollkommen ist. Sofern nämlich das Ideal immer mehr enthält als die Wirklichkeit, diese also in ihm immer die Deckung ihrer Lücken, die Ausgleichung ihrer Einseitigkeiten, die Lösung ihrer Widersprüche zu suchen hat, so findet auch in diesem idealen Mittlerglauben immerhin noch eine gewisse Stellvertretung der unvollkommenen Wirklichkeit durch das im Glauben ergriffene Ideal statt. Freilich ist dabei das Stellvertretende nicht eigentlich die vergangene irdische Persönlichkeit selbst, von welcher geschichtlich das höhere Bewußtsein ausgegangen ist, sondern es ist genau genommen das im Gemeindebewußtsein immer fortlebende und sich mit der Zeit fortbildende Lebensideal, in welchem sich das eigene höhere Selbstbewußtsein der Gemeinde unter Anknüpfung an jenes geschichtliche Erinnerungsbild einen symbolischen Ausdruck gibt, die vergegenständlichte Personifikation ihres religiösen Gemeingeistes. Eben das ist's im Grunde, was die religiöse Sprachweise mit den Begriffen: „verklärter, erhöhter, himmlischer Christus, der Herr, welcher der Geist ist“ &c. auszudrücken sucht, an welche sich eine mystische Wendung der Erlösungslehre anzuschließen pflegt. Bedenkt man nun, daß diese idealere Vorstellung sich von Anfang schon mit

der gröberen von der juridisch-stellvertretenden Mittlerschaft mannigfach verschlungen hat, wie ja schon bei Paulus die letztere immer übergeht in die mystische Christusgemeinschaft, so wird man zu dem Urtheil kommen, daß in der religiösen Praxis die Grenzlinien zwischen der einen und der anderen Form des Mittlerglaubens so unmerklich ineinanderfließen und der Unterschied beider so abgeschwächt wird, daß schon darum alles dogmatistische Eifern in diesen Dingen als ganz überflüssig erscheint.

Mit dieser dem Mittlerglauben eigenthümlichen Realdialektik hängt es auch zusammen, daß das Idealbild des Mittlers im Bewußtsein der Gemeinde nicht unverändert dasselbe bleibt, sondern mit dem Fortschritt der religiösen und sittlichen Lebensformen sich mannigfachen Wandlungen unterzieht. Dieser wichtige Punkt wird noch immer wenig beachtet; man scheint es für selbstverständlich zu halten, daß der Christus des Gemeindeglaubens immer genau derselbe, nämlich eben der Jesus sei, wie er einst auf Erden gelebt hatte; man vergißt gänzlich, daß der Vorstellung von Christus im Bewußtsein der Gemeinde von Anfang schon ein subjektives Element beigemischt war, welches aus mehrfachen Gründen im Verlauf der Zeiten immer stärker und in immer wechselnden Formen sich geltend machte. Es gehört ja doch offenbar zu den Elementarwahrheiten des Kriticismus, daß das Vorstellungsbild einer Persönlichkeit im Bewußtsein Anderer nicht identisch ist mit dem Dingansich dieser Persönlichkeit; auch wo jenes Vorstellungsbild noch durch Sinneswahrnehmung angeregt ist, wie bei der unmittelbaren Umgebung eines Menschen, ist es ja doch bekanntlich nicht durch die Sinne fix und fertig gegeben, sondern entsteht im Bewußtsein auf Grund der Sinnesperceptionen als ein Produkt der subjektiven synthetischen Seelenthätigkeit, in welches von Anfang schon eine Menge subjektiver Elemente miteinfließen. Daher die bekannte Thatsache, daß eine Persönlichkeit schon zu Lebzeiten von ihrer Umgebung aufs verschiedenartigste aufgefaßt wird, um so verschiedenartiger, je eigenthümlicher und außerordentlicher sie ist, weil eben die reproducirende Nachbildung einer eigenartigen Persönlichkeit im Vorstellungsbild der Anderen um so schwieriger ist, je mehr ihre Besonderheit das Maß der gewöhnlichen Analogie überragt. Weiter aber ist es ganz selbstverständlich, daß mit dem wachsenden räumlichen und zeitlichen Ab-

stand von der wirklichen Existenz einer Persönlichkeit auch im Vorstellungsbild von derselben das subjektive Element sich steigert, und zwar in geometrischer Progression sich steigert, weil ja jeder von einem Erzähler oder Verehrer hinzugebrachte neue Zug bei mangelnder Kontrole der unmittelbaren Anschauung im Bewußtsein eines Dritten, Vierten u. s. f. zu immer neuen freien Kombinationen Anlaß giebt. Ist dieß schon in der weltlichen Geschichte und bei Persönlichkeiten, die auf der Bühne des öffentlichen Lebens standen, in so hohem Grade der Fall, daß kaum je zwei Historiker in der Auffassung einer Persönlichkeit völlig übereinstimmen, so kommt vollends in der Religionsgeschichte noch ein weiterer doppelter Grund zur Steigerung des subjektiven Elements hinzu. Einmal der Umstand, daß die religiös bedeutsamen Persönlichkeiten meistens nur wenig auf der öffentlichen Bühne der Geschichte aufgetreten sind, ihr Leben vielmehr größtentheils in der Verborgenheit sich bewegte, deren Dunkel für die Nachwelt bequemen Spielraum für Produktion freier Sagen bietet. Dazu kommt noch insbesondere das bei aller religiösen Ueberlieferung stets dominirende Gemüthsbedürfniß, welches nicht objektive Genauigkeit, sondern subjektive Erbaulichkeit des Ueberlieferten in erster Linie fordert. Erbaulich ist aber für Jeden nur das, was für sein eigenthümliches religiöses Bewußtsein wirkungskräftige Motive enthält; daher versteht sich von selbst, daß je nach dem verschiedenen Entwicklungsstand des religiösen Bewußtseins das Erbauliche, dessen man bedarf, ganz verschieden beschaffen sein muß. Da nun der religiöse Ueberlieferungsstoff einer Gemeinde überhaupt und vorzüglich ihre centrale Vorstellung, das Objekt des Mittlerglaubens, nach dem jeweiligen Erbauungsbedürfniß verarbeitet wird, so liegt die Nothwendigkeit auf der Hand, daß mit den wechselnden Entwicklungsformen des religiösen Gemeindelebens auch jedesmal das im Gemeindebewußtsein lebende Vorstellungsbild des Mittlers sich ändern muß.

Was wir aus allen diesen Gründen zum voraus erwarten müssen, wird nun auch vollständig bestätigt durch jeden Blick in die Geschichte der Erlösungsreligionen. Und zwar ist bemerkenswerth, daß in der christlichen Geschichte das Christusbild noch ungleich veränderlicher und mannigfaltiger ist, als das Buddhabild im Buddhismus; es ist dieß die Folge des specifischen Vorzugs des Christen-

thums: so viel reicher sein Inhalt an werthvollen Motiven, so viel lebhafter ist sein Entwicklungstrieb und seine Akkommodationsfähigkeit; jede Stufe und Seite seiner Entwicklung spiegelt sich aber auch in einem entsprechenden Christusbild. Ich will zum Beleg dessen nur die Hauptgestaltungen dieses reichen Themas andeuten, die sich noch im Einzelnen endlos variiren ließen. Schon in der neutestamentlichen Literatur welche Mannigfaltigkeit von Auffassungen Christi! Die älteste Gemeinde sah in Jesus noch einfach den Propheten oder Mann Gottes, mächtig von Thaten und Worten, den hingegangenen Lehrer und Blutzeugen und zukünftigen messianischen Herrscher. Nach Paulus ist Christus der vom Himmel stammende urbildliche Gottessohn, dessen Menschwerdung, Gehorsam, Kreuzestod, Auferstehung, himmlische Herrlichkeit das Erlösungsdrama repräsentirt, das wir an und in uns nacherleben sollen. Dem apokalyptischen Seher erscheint Christus in der Glorie des Himmelskönigs, der im Begriff steht, zu Weltgericht und irdischem Herrlichkeitsreich wiederzukommen. Dem alexandrinischen Hebräerbrief ist Christus der Anfänger und Vollender des Glaubens, der vollkommene Hohepriester im himmlischen Heiligthum. Dem Evangelisten Johannes wird er das fleischgewordene Wort (Logos), die Erscheinung des uranfänglichen eingeborenen Gottessohnes, der in die Welt gekommen, daß er für die Wahrheit zeuge und König im überweltlichen Reich der Wahrheit sei. Auch bei den Apologeten unter den Kirchenvätern ist Christus die Verkörperung und Volloffenbarung jenes göttlichen Logos, der von jeher als das allgemeine Vernunft- und Offenbarungsprinzip alle Wahrheitskeime in der Menschheit ausgestreut hat. Als aber die kriegerischen Germanenvölker das Christenthum annahmen, stellten sie sich den Heiland als den himmlischen Heerkönig vor, dem sein Gefolge von Lehensleuten ritterliche Treue schuldet. Als die Kirche unter Konstantin die erste Stufe zur Weltherrschaft erstiegen hatte, erhob sie gleichzeitig auch Christum vom gottähnlichen Gottessohn zum wesensgleichen Gott-Sohn; und als die mittelalterliche Kirche die Welt in sich absorbirt hatte, ward ihr auch Christus zum einfachen „Herrgott", vor dessen göttlicher Natur die menschliche zu „nichts" verschwand; doch wie die Kirche durch Geistliche und Mönche mit der Welt sich vermittelte, so war der Herrgott Christus auch zugleich der Oberste der Heiligen und Begründer des Gnadenschatzes kirch-

licher Verdienste. Als dann die Reformation das Christenthum wieder aus dem Dunkel der Kirche in das Herz und Leben der Menschen einführte, holte sie auch Christum aus seiner unfaßlichen Jenseitigkeit in menschliche Faßlichkeit herab: für Luther's innige Mystik war er der göttliche Bräutigam, der mit der armen Menschenseele sich im Liebesbund vermählt, sich herablassend ihrer Schwachheit annimmt und sie dafür zu seiner göttlichen Würde emporhebt; für Zwingli's praktische Frömmigkeit war er der siegreiche Feldherr, zu dessen Fahne wir als Gottesstreiter geschworen haben. In der reformirten Kirche des protestantischen Heldenthums ist Christus immer vorwiegend gedacht als das thätige Urbild und königliche Haupt der geistgesalbten Erwählten, während die lutherische Kirche der protestantischen Innerlichkeit zum „Haupt voll Blut und Wunden" aufblickt und der duldenden Liebe Bild glaubensvoll ans Herz drückt. Als der Pietismus das evangelische Christenthum aus seiner scholastischen Erstarrung erlöste und zur Herzenssache eines Jeden machte, ward Christus der „holde Freund der Seelen", der „milde Friedefürst, der unseres Glaubens Ritterschaft versüßt durch seiner Liebe Kraft." Die kühlere Verständigkeit des Rationalismus verehrte in Jesu den „Lehrer, dem kein Lehrer gleich, an Weisheit, Lieb und Tugend reich", der durch Wort und Vorbild uns zur Tugend anleitet. Der Kant'sche Moralismus sieht in Christus das sittliche Ideal der gottgefälligen Menschheit, die Romantik das Ideal der schönen Seele, der ältere individualistische Liberalismus den Vorfechter des freien Gewissens gegen Hierarchie und Tradition; endlich betrachtet die neueste Theologie seit Begründung des deutschen Reiches auch Christum mit Vorliebe als den Begründer des Gottesreiches.

Sollte Einer etwa jetzt noch fragen wollen, welches von allen diesen Christusbildern das richtige sei, der hätte weder den Sinn dieser Geschichtsskizze noch die obige psychologische Analyse des Mittlerglaubens verstanden. Denn eben das lehren, wie ich meine, beide völlig übereinstimmend, daß *jedes Christusbild Recht hat insofern, als es der richtige Ausdruck des eigenthümlichen religiös-sittlichen Lebensideals einer Zeit ist.* Je reiner, treffender und verständlicher dieses Lebensideal der jeweiligen Gemeinde in der dogmatischen Christuslehre zum Ausdruck gebracht

wird, je mehr also diese dem Zwecke der Mittheilung des christlichen Geistes in Kultus und Unterricht entspricht, desto richtiger ist sie gefaßt, mag nun die Form dieser Fassung sein, welche sie will. Das Unrecht der Dogmatik fängt erst da an, wo sie für ihre — wie auch relativ berechtigte — Fassung das alleinige Recht beansprucht und andere Fassungen, die anderen praktischen Bedürfnissen entsprechen, engherzig ausschließt und so das relativ und für praktischen Behuf Wahre zum Absoluten überspannt. Diesem Irrthum wird am sichersten vorgebeugt durch die wissenschaftliche Einsicht in die *psychologische Genesis* des Mittlerglaubens, wie ich sie hier zu zeichnen versuchte. Denn wie alles Leben Entwicklung ist, so kann auch ein wahres Lebensideal nicht ein für allemal fertig, sondern immer nur werdend, im Leben, durch und für das Leben sich entwickelnd sein. Gleich bleibt sich in allem diesem Wechsel und Wandel nur das Gesetz der Entwicklung; dieses aber ist im letzten Grunde nichts anderes als die religiöse Anlage unserer Gattung, diese ewige Gottesoffenbarung in der Menschheit, zu welcher alles Geschichtliche sich verhält als die zeitlich bedingte Erscheinung, als das relative Vorbild und Mittel zum absoluten Endzweck der Erfüllung der göttlichen Bestimmung der Menschheit.

Siebentes Hauptstück.

Die Bestimmung der Menschheit.

Die Ahnung ihrer höheren, übersinnlichen Bestimmung, welche die Menschheit kraft ihrer Vernunftanlage von jeher gehabt hat, wurde von der gestaltenden Phantasie ausgedrückt in der Vorstellung eines vollkommenen und glückseligen Zustandes, den man theils an den Anfang der Menschheit setzte — als „goldenes Zeitalter" der Vergangenheit, theils an das Ende, und dieß wieder theils an das irdische Ende der Geschichte — als goldenes Zeitalter der Zukunft, theils in die überirdische oder jenseitige Fortsetzung des Lebens — als Unsterblichkeit und ewiges Leben.

Vom goldenen Zeitalter der Vergangenheit, wie es sich in den Sagen der Griechen und Römer, der Perser und Hebräer und, an letztere anknüpfend, in der christlichen Dogmatik seit Augustin findet, ist schon im Früheren mehrfach die Rede gewesen. Wir sahen, daß diese Urstandssagen zwar nicht unmittelbar in das Gebiet der Geschichte, sondern in die religiöse Sagendichtung gehören, daß ihnen aber gleichwohl in mehrfacher Hinsicht eine bedeutsame Wahrheit innewohnt. Zuvörderst enthalten sie (besonders die biblisch-kirchliche Urstandslehre) den symbolischen Ausdruck dessen, was der Mensch seiner Idee nach ist, d. h. was er zwar nicht schon in seiner anfänglichen Wirklichkeit war noch sein konnte, wohl aber zu werden von Anfang angelegt und bestimmt war. Sodann enthalten jene Sagen aber auch eine dunkle Erinnerung daran, daß dem jetzigen Stand der Kultur ein Naturstand, ein Kindesalter vorausging, welches vor dem jetzigen Menschenloos des Kämpfens und Leidens die relative Glückseligkeit der kindlichen Unschuld, Harmlosigkeit und Bedürfnißlosigkeit voraus hatte, welches der Gottheit noch näher, weil durch keine bewußte Selbstsucht und Schuld von ihr geschieden war, welches auch die schlimmsten Naturübel, die Krankheiten, noch nicht kannte, weil es noch in ungebrochener Natürlichkeit lebte, getragen und behütet vom gesunden Naturinstinkt. Daß dann der Mensch beim Heraustreten aus dem kindlichen Naturstand und Eintreten in die mühevolle Laufbahn der Kulturarbeit seine Fortschritte an Wissen und Können durch den schmerzlichen Verlust der glücklichen Natureinfalt und des kindlichen Gottesfriedens theuer erkaufen mußte und daher sehnsüchtig nach dem Verlorenen zurückblickt, während er einem problematischen Glück der fernen Zukunft nachjagt, — das haben wir als den gemeinsamen Sinn der Sagen vom Ursprung der Uebel bei Griechen, Persern und Hebräern erkannt (S. 365). Und wer möchte diesen Sagen ihre bedeutsame Wahrheit absprechen, da sie ja nur dieselbe Erfahrung von der urgeschichtlichen Menschheit aussagen, welche in jedem Einzelleben sich immer wiederholt: daß der im Kampf des Lebens stehende Mann nicht ohne schmerzliche Sehnsucht an der Kindheit goldene Tage zurückzudenken vermag?

Dennoch wünscht aber kein Vernünftiger, auf dem unentwickelten Standpunkte des Kindes stehen geblieben zu sein; weiß er doch, daß

seine Anlage nur entwickelt, seine Bestimmung nur erfüllt werden konnte und kann durch die mannigfachen Erfahrungen, Arbeiten und Kämpfe des Lebens; darum spricht der Weise mit dem Apostel: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem, was vorne ist, ich jage nach dem vorgesteckten Ziele!" Er sucht also das entschwundene Glück der Kindheit auf höherer Stufe wiederzufinden in einem besseren Frieden, der über dem Kampf hinaus liegt, in einer inneren Harmonie, welche um so viel reicher ist als die kindliche, weil in ihr die Gegensätze, die in jener noch verborgen schlummerten, zwar voll entwickelt, aber ausgesöhnt und überwunden sind. Ebenso darf auch die Menschheit im Ganzen nicht in dem müßigen und fruchtlosen Schmerze einer retrospektiven Sehnsucht um das verlorene Paradies des Naturstandes trauern und klagen; denn nicht im unentwickelten Anfang hat sie das Ideal ihrer Bestimmung zu suchen: unablässig soll sie sich strecken nach dem, was vorne ist, soll nachjagen dem vorgesteckten Ziele ihrer Bestimmung. Was sie wesentlich und unbewußt durch Gottes Schöpferthat von Anfang ist, kann sie nur wirklich werden durch eigene bewußte That. Ihre Bestimmung, alle in ihrem Wesen angelegten Kräfte zu einem vollkommenen gottähnlichen Ganzen zu entwickeln, kann schlechterdings nicht anders als durch die freie Selbstbethätigung eben dieser Kräfte erreicht werden, kann somit nur das Ziel, nicht den Anfang des irdischen Geschichtsverlaufs bilden. Die Ahnung dessen ist es eben, was sich in den mannigfachen Hoffnungen eines künftigen, sei es diesseitigen oder jenseitigen, Zustandes der Vollkommenheit in allen Religionen ausgedrückt hat. Wir überblicken zunächst die Hauptformen dieser Hoffnung, wie sie in der Religionsgeschichte vorkommen. Es sind deren wesentlich die drei: Seelenwanderungs-, Auferstehungs- und reiner Unsterblichkeitsglaube.

Die Seelenwanderungslehre ist eine specielle Modifikation und Folgerung der allgemeinen Anschauung der Naturvölker, daß die Seelen (auch noch bei Lebzeiten) sich zeitweise in andere Körper einlogiren können, worauf die Theorie von der Besessenheit und anderem Geister- und Zauberspuk beruht. Es liegt von dieser Voraussetzung aus der Gedanke sehr nahe, daß eine Seele, die nach dem Tode ihres bisherigen Leibes gleichsam obdachlos geworden, einen

eben erst werdenden Leib zur neuen Behausung wähle. So glauben die Indianer Nordamerikas, daß die Seelen verstorbener Kinder in vorbeigehende Mütter einfahren, um durch diese neu geboren zu werden. Das Problem des „Atavismus" erklären sich die Wilden durch diese ihre Seelenwanderungstheorie sehr einfach. Je nach der Art des neuen Leibes gestaltet sich dann diese Wanderung zu einem Fortschritt und Gewinn oder Rückschritt und Uebel. Ersteres z. B. im Glauben mancher Neger, wie der Australier, welche auf Einkörperung ihrer Seelen in Leiber der weißen Race hoffen und demgemäß die Weißen als die in besserer Ausgabe wiedergekehrten Seelen ihrer Ahnen betrachten. Ebenso häufig ist aber auch der Glaube an Wanderung in Thierleiber, wobei dann nur je nach persönlichem Werth oder socialer Stellung ein Unterschied zwischen wohlthätigen oder schädlichen, schönen und häßlichen Thieren gemacht wird.

In Indien bildete die Seelenwanderung einen wesentlichen Bestandtheil des brahmanischen Systems und war theils mit der Schöpfungs- theils mit der Vergeltungslehre auf's engste verknüpft. Wie die ganze Welt ein abgestuftes System von Emanationen des All- und Urlebens Brahma's ist, das durch alle Wesen als durch seine Erscheinungsformen hindurch und aus allen wieder zur Einheit zurückkehrt, so theilt mit der Einen Weltseele auch die Einzelseele, die ja nur ihre Besonderung ist, denselben Kreislauf durch die Stufenreihe der Erscheinungen hindurch. In welche Form aber sie jedesmal übergehe, ob in höhere oder niedere Lebensstufen, das hängt von ihrem eigenen bisherigen Thun ab; es ist die Kette der Vergeltung, welche die künftige Existenzform bestimmt. Die Erlösung von diesem Kreislauf der Wiedergeburten ist, wie wir oben sahen (S. 454), nur zu erreichen durch das höhere Wissen von der Einheit des Selbst mit Brahma und von der Nichtrealität des begehrenden und handelnden Ich, womit die praktische Selbst- und Weltentsagung oder die schon gegenwärtige Enthebung aus der Scheinwelt sich vollzieht, die dann mit dem Leibestod zum völligen Aufhören der besonderen Existenz oder zum Aufgehen in Brahma führt. Ungefähr dasselbe, wie diese esoterische brahmanische Erlösungslehre, meinte auch der Buddhismus mit dem Nirvana (S. 72 f.), nur daß hierbei der Hintergrund der pantheistischen Metaphysik wegfällt und

alles Schwergewicht nur auf die praktische Seite der Willensertödtung gelegt, die Frage aber nach der Fortexistenz der Seele nach dem Tode als eine unwesentliche offen gelassen wird. Uebrigens bildet die Seelenwanderungslehre auch im Buddhismus die feststehende Voraussetzung seiner Erlösungslehre.

Auch die Aegypter lehrten eine partielle Seelenwanderung, aber nur, wie es scheint, als besonders schwere Strafe für solche Seelen, welche um ihrer Verschuldung willen der Ruhe nicht würdig seien. Von Aegypten aus soll nach Herodot (II, 123) dieser Glaube zu den Griechen gekommen sein, wo er zuerst in den orphischen Mysterien sich zu finden scheint und aus diesen wahrscheinlich erst den Philosophen Empedokles und Pythagoras zukam, von welchen zuletzt Plato diese Lehre entnahm, welche unter seiner Deutung einen idealeren Gehalt bekam. Es wäre übrigens wohl denkbar, daß die ägyptische Herleitung dieses Glaubens zu den ungeschichtlichen Vermuthungen Herodot's gehören könnte und derselbe den orphischen Mysterien ursprünglich eigen gewesen wäre; dann ließe er sich einfach daraus erklären, daß die den orphischen und dionysischen Mysterien zu Grunde liegende Idee vom Kreislauf des Lebens, welche sich ursprünglich auf den Wechsel von Ersterben und Wiederbelebung des Naturlebens bezog, auf die Menschenseele angewandt worden wäre. Wie Dionysos-Zagreus mit der ersterbenden Vegetation im Herbst getödtet und zerstückelt wird und im Frühjahr neu ersteht, wie Demeter's Tochter Kore, vom Hades entführt, Jahr um Jahr wieder auf die Erde zurückkehrt: so konnte man durch einen dem kindlichen Bewußtsein sehr naheliegenden Analogieschluß auch die einzelnen Menschenseelen aus dem Tode in neuer Leibeshülle wiederkehrend denken; so gut, wie in Indien und Aegypten, konnten auch in Griechenland aus denselben Prämissen dieselben Folgerungen selbständig gezogen werden.

Ein Mittleres zwischen Seelenwanderung und unkörperlicher Seelenfortdauer ist die Lehre von der in einem bestimmten späteren Zeitpunkt eintretenden Auferstehung der Seelen mitsammt ihren erneuten Leibern. Während bei der Seelenwanderung die Identität der Person blos an die Seele geknüpft, der Leib aber, sei es Thier- oder Menschenleib, ein anderer ist, so wird nach der Auferstehungslehre gerade der alte Leib in identischer, wiedererkennbarer Form, wenn auch immerhin in verbesserter Tüchtigkeit und aus edlerem, feinerem

Material wiederhergestellt, so daß der wieder erstandene Mensch durchaus nach Seele und Leib mit dem vorigen derselbe ist. Diese Lehre hat ihren Ursprung in der persischen Religion, ist von da dem nachexilischen Judenthum zugekommen und hat sich aus diesem in das Christenthum übertragen, wo sie in eigenthümliche Verbindung mit der geistigeren griechischen Unsterblichkeitslehre getreten ist. Nach persischer Zukunftshoffnung soll der Kampf der beiden Weltreiche, Ahura's und Ahriman's, seinen endlichen Austrag finden durch das Auftreten des siegreichen Heilands Saoshyas (S. 86). Gleichzeitig mit der Erscheinung dieses Heilands soll die Auferstehung der Todten ihren Anfang nehmen, nach deren Vollendung dann das allgemeine Weltgericht beginnt. Alle Menschen werden vom Sohne Zarathustra's versammelt und da wird dann Jeder seine eigenen guten und bösen Werke sehen; der Gottlose wird von selber offenbar, wie ein weißes Thier inmitten einer schwarzen Herde. Jammernd wird er dann trachten, die Schuld seiner Missethat auf die Nachlässigkeit der Frommen zu werfen, die ihn nicht genug unterrichtet haben, aber man wird ihm nichts antworten und Schande wird sein Theil sein. Fromme und Gottlose werden nun von einander geschieden, Erstere gehen nach dem Himmel, letztere nach der Hölle. Doch schon nach drei Tagen und drei Nächten beginnt die große Welterneuerung, die Alles wieder gut macht und einträchtig das Geschiedene vereinigt. Ein Komet fällt vom Mond auf die zitternde Erde, das Metall der Berge entzündet sich und ergießt sich als glühender Strom über die Erde. Alle Menschen stürzen in diesen Strom, doch die Frommen fühlen ihn nur wie ein Bad in warmer Milch, während es den Gottlosen zu Muthe sein wird, als würden sie in einen Glühofen geworfen. Alle Menschen kommen aus diesem Feuer gereinigt hervor, nur die Teufel werden gänzlich vernichtet. Nun bricht die große Freude an, Vater und Sohn, Bruder und Freund werden vereinigt, um nicht mehr zu scheiden. Einstimmig erheben nun Alle zumal die Stimme, um Ahura und die unsterblichen Heiligen zu preisen, deren Schöpfung jetzt vollendet ist. Vom Somasaft, dem persischen Nektar, wird der Unsterblichkeitstrank für die Menschen bereitet, der allen das ewige Leben sichert. Es ist das Leben von früher, aber erhöht und erneut; wer im reifen Lebensalter gestorben ist, wird im besten Mannesalter von vierzig Jahren auferstehen und bleiben, wer unausgewachsen

gestorben ist, wird ein Jüngling von fünfzehn Jahren sein. Auch die Familie wird noch fortbestehen; jeder Mann empfängt eine Frau und Kinder, doch werden keine neuen Kinder mehr geboren. Auch wird Jeder ernten nach dem, wie er gesäet hat. Saoshyas wird mit strenger Gerechtigkeit auf Befehl Ahura's den Lohn vertheilen. Die keine Opfer gebracht und keine Almosen gegeben, werden nackt gehen müssen, die aber diese Pflicht erfüllt, werden von den Engeln bekleidet werden. — Das sind die Grundzüge der persischen Eschatologie: zwar Vergeltung und Scheidung im allgemeinen Gericht, aber nicht ewige Höllenstrafe, sondern schließliche Erlösung, Versöhnung und Friede. „Ewig fortzuleben in einem gereinigten Leibe, auf einer neuen Erde, gesäubert von Allem, was sie jetzt noch befleckt, einer Erde, die Ahura selber geheiligt hat durch seine Gegenwart, und von welcher der Zugang zu den Wohnungen des Lichts beständig offen steht: das war der liebste Traum der persischen Frommen" (Tiele).

Unter Mitwirkung persischer Einflüsse hat sich der Auferstehungsglaube auch im nachexilischen Judenthum ausgebildet. Früher war die religiöse Hoffnung der Hebräer nur auf den Fortbestand des Volksganzen und der einzelnen Familien und Geschlechter innerhalb desselben gerichtet, nicht auf ein wirkliches Fortleben des Einzelnen nach dem Tode; denn da ihnen die Lebendigkeit des Einzelnen wesentlich an seinen Leib geknüpft schien, so konnte die allerdings nicht ganz fehlende Fortexistenz der Seelen im Scheol (Hades, Unterwelt) nur die Bedeutung eines traurig vegetirenden, kraft- und gefühllosen Schattendaseins haben, das keineswegs Gegenstand froher Hoffnung war, wo es vielmehr mit der Hülfe Gottes ein Ende zu haben schien. „Wirst Du an den Todten Wunder thun? erstehen Schatten und preisen Dich? Wird im Grabe Deine Güte gepriesen, Deine Treue in der Tiefe? Wird in der Finsterniß Dein Wunder kund? und Deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?" Diese Frage des Psalmisten (Ps. 88, 11 ff.) zeigt deutlich die althebräische Ansicht vom Jenseits oder Scheol: es ist das Land der Hoffnungslosigkeit, des Dunkels und der Vergessenheit, wo Freude und Leid ein Ende hat. Diese Anschauungsweise konnte aber nicht mehr befriedigen, seit das religiöse Bewußtsein der Juden sich individueller zu gestalten begann, seit man das Verhältniß auch des Einzelnen, nicht bloß des Volks-

ganzen, zu Gott betonte und auf die Widersprüche der Leiden der Frommen im Erdenleben mit dem religiösen Postulat des Vergeltungsglaubens reflektirte, wie zuerst im Buch Hiob geschah (S. 366 f.). Damit war das Bedürfniß gegeben, die Hoffnung einer wunderbaren göttlichen Wiederherstellung des Volksganzen auch auf die einzelnen Frommen auszudehnen, welche unter der Leidenszeit des Volkes erlegen dessen Wiederherstellung nicht mehr miterleben konnten. Was sich so in Folge seiner inneren religiösen Entwicklung vom Exil an dem Judenthum als ahnende und hoffende Frage aufdrängte, das wird unter dem Einfluß der persischen Auferstehungslehre zuerst zur Ueberzeugung Einzelner*) geworden sein, die dann später, besonders unter der allgemeinen religiösen Erregung der makkabäischen Leidens- und Heldenzeit, auch im religiösen Volksbewußtsein mehr und mehr Boden gewann. Es ist bemerkenswerth, daß in zwei Schriften aus der Makkabäerzeit zum erstenmal der Auferstehungsglauben als feststehendes Element des jüdischen Volksbewußtseins begegnet: im zweiten Buch der Makkabäer (7, 9 ff.) und in der Apokalypse Daniel's, wo es (12, 2 f.) heißt: „Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Weisen werden glänzen wie der Glanz des Himmels und die, welche Viele zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich." — Zur Zeit Jesu war die Auferstehung ein feststehendes, wenn auch von Einzelnen, wie den aufgeklärten Sadducäern, bestrittenes Element im Volksglauben geworden und wurde besonders von der pharisäischen Richtung in grob sinnlicher Weise entsprechend ihrer fleischlichen Messiashoffnung aufgefaßt. In das Christenthum ist dann diese Lehre schon dadurch naturgemäß übergegangen, daß der christliche Glaube an die Messianität Jesu sich wesentlich auf den Glauben der ersten Jünger an die Auferstehung Jesu stützte. Indeß hat unter dem Einfluß des christlichen Geistes auch diese Vorstellung von Anfang eine gewisse Läuterung erfahren, sofern es nach Paulus doch

*) Z. B. des unbekannten Verfassers von Jesaia 24—27, wahrscheinlich eines Zeitgenossen des großen Unbekannten (Cpp. 40—66.) Stellen wie Jes. 26, 19. 53, 10 ff. enthalten die ersten Spuren eines, allerdings noch zwischen bildlicher und eigentlicher Meinung schwankenden, Auferstehungsglaubens in Israel.

nicht mehr der roh sinnliche Leib aus irdischem Fleischesstoff sein soll, der auferstehe, sondern ein geistlicher Leib aus dem übersinnlich-sinnlichen Lichtstoffe der Himmelswelt, wie er für Paulus und seine ganze Zeit als die angemessenste und reinste Erscheinungsform des göttlichen und gottähnlichen Geistes galt. Auf das Nähere der christlichen Auferstehung im Verhältniß zur Unsterblichkeit und himmlischen Seligkeit kommen wir unten noch einmal zurück.

Zu den allgemeinsten Glaubensgegenständen der Menschheit gehört nun ferner die Fortdauer der leiblosen Seelen nach dem Tode, die wir als Unsterblichkeit im engeren Sinn bezeichnen könnten, wenn damit nicht doch schon mehr gesagt wäre, als was jener Glaube vielfach, besonders bei Naturvölkern, genau betrachtet enthält. Sehr häufig wird nämlich die Fortdauer nicht von allen Menschenseelen als solchen, sondern nur von denen der irgendwie Hervorragenden, sei es durch sociale Stellung oder durch Tugend und Verdienst Ausgezeichneten, angenommen; und dann wird die nach dem Tode des Leibes zwar noch fortdauernde Seele darum noch nicht überhaupt für unsterblich gehalten, sondern sie kann nach der Meinung der Wilden recht wohl auch ihrerseits noch zu Grunde gehen, im Kampfe fallen, von der Keule des Todtenrichters zerschmettert werden, von der Todtenbrücke in den Abgrund hinabstürzen und sonst verunglücken. Das daß aber der unmittelbaren Fortdauer nach dem Tode steht dem Wilden mit der Gewißheit eines sinnlichen Augenscheins fest; er sieht beim Sterbenden den Athem, der ihm das Leben, die Seele bildet, entfliehen; wohin, fragt er, ist dieselbe gegangen? Dann sieht er im Traum oder bei lebhafter Einbildung und Vision auch am hellen Tag den Todten wieder lebendig vor sich, mit derselben Objektivität, die sonst die Wahrnehmungen des Wirklichen haben: wie sollte er also (der sich auf psychologische Erklärung solcher Phänomene ja nicht versteht) an der Wirklichkeit dieser Erscheinung d. h. an dem Fortleben der ihm im Traum erschienenen Seele zweifeln?

Was den Aufenthaltsort der fortlebenden Seelen betrifft, so ist die naivste Vorstellungsweise ohne Zweifel die, welche die Seelen bei den Begräbnißstätten des Leibes oder in den Wohnorten ihres Lebens weilen läßt. Mit letzterem hängt die Verehrung der Manen und Penaten, die man als gegenwärtig und im Hause wohlthätig waltend dachte, zusammen. Wo man hingegen von der Gegenwart der Geister

der Verstorbenen mehr üble als wohlthätige Folgen erwartet oder überhaupt von ihrer allzu großen Nähe sich unheimlich berührt und abgestoßen fühlt, sucht man sie vom Wohnort der Lebenden fernzuhalten: zu dem Zweck verlassen manche Wilde die Hütte, wo Eines verstorben ist, um sie dessen Geist zu alleiniger Behausung zu überlassen; oder, wo dieses Manöver sich als zu luxuriös verbieten würde, treffen sie Anstalten, um dem Geist die Rückkehr in das alte Haus zu verlegen, indem sie z. B. die Leiche nicht zur Thüre, sondern zum Fenster hinausschaffen, ihr einen Feuerbrand nachwerfen, einen Eimer Wasser nachgießen u. dgl. — wovon sich noch bei Culturvölkern manche Ueberbleibsel in abergläubischen Bräuchen erhalten haben. Indem man ferner auch die abgeschiedene Seele noch in gewisser sympathischer Beziehung zum Leichnam denkt, glaubt man ihre Ruhe bedingt durch das friedliche und ordentliche Beigesetztsein des Leichnams, daher die Seelen Solcher, deren Leib unbestattet geblieben, ruhelos umgehen müssen. Es ist dies eine der verbreitetsten Vorstellungen aller Völker, die Culturvölker hiervon keineswegs ausgenommen. Wie innig oft die Beziehung zwischen der Seele und ihrem bestatteten Leibe vorgestellt wird, dafür zeugt besonders deutlich die so häufige Sitte der Todtenmahle, die man für den Todten am Grabe aufstellt, in's Grab mitgiebt, hier und da auch periodisch erneuert. Bei Chinesen und Hindus besteht diese Sitte noch fort als förmlicher Opferkultus für die Seelen der Vorfahren. Und vielleicht sind die christlichen Liebesmahle über den Gräbern der Märtyrer, sowie die Bräuche des Allerseelentages als Ueberbleibsel derartiger alter Sitten und Vorstellungen zu betrachten.

Halten sich auch die Seelen noch gern und oft an irdischen Orten auf, so ist doch nach allgemeinem Glauben ihre eigentliche Wohnung nicht mehr hier, sondern in einem „Jenseits". Der Ort dieses Jenseits, der Weg dahin, die Gefahren der Reise und die dort anzutreffenden Zustände bilden eines der ergiebigsten Themen der Mythologie aller Religionen. Die Kunde von allen diesen Dingen wird gewöhnlich entweder einfach auf göttliche Offenbarung oder episch detaillirter auf die Schilderungen solcher Götter oder Heroen, welche zeitweise Besuche in der Unterwelt gemacht haben, zurückgeführt. Bekannt sind aus der griechischen Mythologie die Hadesfahrten des Dionysos, Orpheus, Herakles und Odysseus; neuerdings haben sie

ihr höchst interessantes Pendant gefunden an der Höllenfahrt der assyrischen Istar,*) mit welcher auch das finnische Epos „Kalewala" vom Besuche Wainamonens im Todtenlande Mana verglichen werden mag. Mit Recht hat man den Ursprung aller derartigen Höllenfahrts-Sagen im Sonnenmythus gefunden;**) die Sonne selbst ist der himmlische Held, der alltäglich in's Land des Dunkels hinabsinkt und wieder zum Lande der Lebenden siegreich zurückkehrt. Damit hängt es zusammen, daß der Ort des Jenseits fast durchweg theils ein irdischer Ort im Westen, gewöhnlich eine ferne Insel oder Bergeshöhe, theils die unterirdische Tiefe ist. Die „Inseln der Seligen", die aus der griechischen Mythologie bekannt sind, haben ihre Analogieen vielfach auch in der sonstigen Mythologie, z. B. in den Legenden der Polynesier. Noch häufiger aber, als der oberirdische Westen, ist doch die unterirdische Region der eigentliche Ort des Jenseits. Neben dem optischen Schein des Hinabsinkens der Sonne unter die Erde wird dabei ohne Zweifel die Bestattung der Leichen das psychologische Motiv gebildet haben: der griechische Hades, römische Orkus, hebräische Scheol, germanische Niflhel, finnische Mana u. s. w. sind alle wesentlich die vorstellungsmäßige Erweiterung der Grabestiefe zu einem in der Tiefe befindlichen allgemeinen Versammlungsort der Verstorbenen. Bei dieser natürlichen Entstehungsweise der Vorstellung von der Unterwelt begreift es sich auch ganz wohl, daß dieselbe ursprünglich ganz sittlich indifferent, ohne Unterschied des Looses der Guten und Bösen, als allgemeines Behältniß der Seelen allzumal vorgestellt wurde. Erst allmälig, als sich mit der Idee des Jenseits die der sittlichen Vergeltung verknüpfte, hat sich dann auch das anfangs indifferent graue Einerlei der Unterwelt differenzirt in einen lichten Aufenthalt der Seligen und einen dunklen Kerker der Unseligen: so unterschied dann z. B. der Grieche vom allgemeinen neutralen Hades den speciellen Strafort Tartaros und den speciellen Lohnort Elysium, der Jude vom allgemeinen Scheol die Gehenna (Hölle) und das Paradies oder den Schooß Abrahams, und auch sonst theilte sich das Jenseits in ein besseres und ein trauriges Land, welche durch eine Kluft geschieden sind, über welche die verhängnißvolle Brücke führt. Dabei wird der Ort der Seligen oft in überirdischen Lichtregionen, in den

*) Uebersetzt und erklärt von Eberhard Schrader, Gießen 1874.

**) Tylor, Anfänge der Kultur II, S. 47.

Himmel als den speciellen Aufenthaltsort der seligen Götter und Geister verlegt. Diese Vorstellungsweise war namentlich der Lichtreligion der alten Arier eigen, wie aus einem schönen Hymnus der Veden hervorgeht:

„Wo das ewge Licht entspringt, wo die Sonne ewig strahlt,
In der Unvergänglichkeit, dort, o Götter, laßt mich sein!
Wo König Waiwasvata herrscht, in des Himmels Heiligthum,
Wo die mächtigen Wasser sind, dort laß mich unsterblich sein!
Wo der dritte Himmel ist, wo das Leben ewig frei,
In der Welten Mittelpunkt, dort laß mich unsterblich sein!
Wo der Wünsche End und Ziel, wo die Sonne herrlich strahlt,
Wo nur Lust und Freiheit ist, dort laß mich unsterblich sein!
Wo da Lust und Seligkeit, wo da Freud und Wonne wohnt,
Wo ein jeder Wunsch verstummt, dort laß mich unsterblich sein!“

Auch bei den Persern ist der Himmel der Ort der Guten, wohin sie über die Brücke des Gerichts eingehen, während die Bösen, die nicht über diese Brücke gelangen können, in den Abgrund der Hölle fallen. Die Germanen dachten sich den Göttersaal Walhalla, wohin die Edlen eingehen, im Himmel, während das gemeine Volk zu Thor in die Unterwelt kommt. Das „Paradies“ oder den Schooß Abrahams der späteren jüdischen Eschatologie haben wir ebenfalls ohne Zweifel im Himmel zu suchen, wo ja auch der Lohn für die Gerechten niedergelegt ist und woher das „Himmelreich“ auf die Erde herabkommt. Freilich tritt in der jüdischen Eschatologie dieses himmlische oder obere Jenseits zum Theil zurück hinter das zeitliche Jenseits des zukünftigen irdischen Messiasreiches. Dagegen ist im Hellenismus die obere, himmlische Welt, die Region der reinen immateriellen Seelen um so entschiedener als Schauplatz der Vollendung betont worden, je weniger man hier für Auferstehung und irdisches Messiasreich Sympathie fühlte. Ebenso ist in der christlichen Eschatologie, je mehr der Chiliasmus zurücktrat, desto mehr der Himmel als Ort der Seligkeit und der definitiven Vollendung betrachtet worden, wovon unten des Näheren zu reden sein wird.

Damit sind wir schon zu der weiteren Hauptfrage gekommen: dem *Zustand der Seelen im Jenseits*. Derselbe wird bald mehr als einfache Fortsetzung des Diesseits, bald als Abrechnung, Ausgleichung und Vergeltung für das Diesseits gefaßt. Die Fortsetzung erscheint bald als unerfreulicher trüber Nachklang einer besseren weil lebensvolleren und reicheren Wirklichkeit, als *Schattenbild* des

Erdenlebens. Dies haben wir oben als die althebräische Vorstellungsweise kennen gelernt und ganz dieselbe finden wir bei den homerischen Griechen; ein Achilleus möchte lieber Tagelöhner auf Erden als König unter den Schatten der Unterwelt sein. Bald erscheint aber auch das Jenseits als das Ideal des Erdenlebens, die Erfüllung aller Wünsche, Aufhebung aller Mängel und Nöthe, Verewigung aller Glückseligkeit. Und dieß ist wohl von jeher die gewöhnlichere Anschauungsweise bei Natur- und Culturvölkern der verschiedensten Zonen und Religionen gewesen, wobei übrigens die konkreten Züge, in welchen das Ideal gezeichnet wird, natürlich höchst verschiedenartig je nach Geschmack und Bildung sich gestalten. So hofft z. B. der frierende Grönländer im Jenseits beständigen Sommer und ewig heiteren Sonnenschein zu finden, gutes Wasser, Ueberfluß an Fischen und Vögeln, Fischottern und Rennthieren, die sich willig fangen lassen oder auch gleich lebendig im Kessel bratend sich vorfinden. Die Nordgermanen hoffen sich in Walhalla jeden Morgen aufs neue an Kampf zu erfreuen, wobei es zwar auch wieder Wunden und Tod gebe, nur aber, daß die Gefallenen jeden Abend wieder lebendig werden und Alle zusammen, Sieger und Besiegte, an Odhin's Tafel von dem Eber essen und das Bier und Meth trinken, welche allabendlich aufgezehrt, am nächsten Tage wieder neu dasein werden. Der gläubige Moslem hofft im Jenseits auf Lagern von Gold und Elfenbein zu ruhen, bedient von wunderschönen und ewig jungen Schenkmädchen, mit Getränken sich labend, die voll Geist sein und doch weder Rausch noch Kopfweh erzeugen werden, dazu Früchte dornloser Bäume und Fleisch der seltensten Vögel verspeisend. Im geraden Gegentheil hierzu kann der asketische Buddhist sich auch den Himmel nicht als Paradies exquisiter Sinnenfreuden denken, sondern als Stufenreihe immer mystischerer Verzückung, die zuletzt in das Nirwana übergehe, wie die irdische Ekstase in Ohnmacht. Der disputirlustige Rabbi aber, ebenso wie auch der dialektische christliche Philosoph Origenes stellen sich die Himmelsfreude als akademisches Disputatorium und Collegium vor, wo immerzu fortgelernt und weiter philosophirt werde; wohingegen die kontemplative Mystik des Christenthums vom Evangelium Johannis an durch die ganze Scholastik hindurch die Seligkeit in die unverwandte Anschauung Gottes setzt.

Ist nun aber das Jenseits nach allen diesen Anschauungen das idealisirte Diesseits, so ist es ein sehr naheliegender Gedanke, daß dieselbe Tüchtigkeit, welche im Diesseits schon Anerkennung und Auszeichnung bewirkt, auch im Jenseits nicht nur ebenso im Werthe stehen, sondern noch viel mehr nach Verdienst gewürdigt und durch entsprechende auszeichnende Stellung belohnt werden müsse. Mittelst dieser einfachen Ideenassociation knüpft sich an die bloße Forsetzungstheorie die Vergeltungstheorie vom Jenseits an. Dabei versteht es sich nur wieder von selber, daß der Maßstab, nach welchem man sich das jenseitige Geschick normirt dachte, ursprünglich noch nicht in der reinen innerlichen Moral lag, sondern in der äußeren Tüchtigkeit, besonders also in verdienstlichen Leistungen für das Gemeinwesen. So ist es namentlich bei mannhaften Naturvölkern, wie den alten Germanen, Indianern, Azteken, Arabern, ein häufig wiederkehrender sinniger Gedanke, daß der Heldentod des Mannes auf dem Schlachtfelde und des Weibes im Kindbette den Anspruch auf die jenseitige Glückseligkeit gewähre. Vertiefte sich aber weiterhin die moralische Beurtheilung des Menschen vom Maßstab des Werthes einzelner tüchtiger Leistungen zu dem der allgemeinen persönlichen Tugend oder Untugend, so wurde dann von diesem sittlichen Werth der Einzelnen das jenseitige Loos abhängig gedacht. Während auf Erden Gute und Böse durch einander gemischt sind und an den Gütern und Uebeln der Welt gleichmäßig, ohne genaue Rücksicht auf innere Würdigkeit, Antheil haben, soll im Jenseits eine Scheidung beider Classen und eine Richtigstellung des äußeren Ergehens Aller entsprechend ihrem inneren Werth stattfinden. Dieser Gedanke hat sich öfters in die Sage von der gefährlichen Todtenbrücke gekleidet, welche über den Todtenfluß oder Höllenabgrund führe und über welche die Guten glücklich hinübergelangen, während die Bösen herabstürzen. Sofern diese bei den verschiedensten Völkern auch der neuen Welt in analogen Zügen wiederkehrende Sage ihren natürlichen Grund ohne Zweifel in dem Regenbogen hat, der dem kindlichen Auge eine Wunderbrücke vom Diesseits zum himmlischen Jenseits zu bilden scheint, so ist sie eines der ansprechendsten Beispiele dafür, wie an naive Naturmythen sich höhere Ideen einer sittlich-religiösen Weltanschauung anknüpfen, wie jene die Form bilden, in welcher dieser ideale Gehalt dem kindlichen Weltbilde sich einfügt. — Zur frühesten

Ausbildung ist die Lehre von der jenseitigen Vergeltung bei den Aegyptern gekommen, wo sie von großer Bedeutung für Sitte und Sittlichkeit des Volks wurde. Die Seelen haben nach ägyptischer Vorstellung, sobald sie den Leib verlassen, vor Osiris und den 42 Todtenrichtern zu erscheinen und werden nach dem priesterlichen Gesetzbuch, welches daher den Namen „Buch der Todten" führt, inquirirt. Sie müssen das Bekenntniß ablegen können: daß sie keinem Menschen wissentlich Böses zugefügt, nichts Falsches vor dem Richterstuhl der Wahrheit gesagt, nichts Gottloses gethan, dem Arbeiter nicht über sein Tagewerk zugemuthet, den Diener nicht bei seinem Herrn verleumdet, nicht gemordet, Niemand betrogen, die Landesmaße nicht verändert, die Götterbilder nicht beschimpft, kein Stück der Todtenbinden entwendet, keinen Ehebruch begangen, dem Munde der Säuglinge die Milch nicht entwendet, keine wilden Thiere auf die Weide gejagt, keine heiligen Vögel gefangen haben: „Ich bin rein, bin rein, bin rein!" Wird dies richtig befunden, so gehen die Seelen in das strahlende Licht des Himmels, andernfalls in den düstern im Westen gelegenen Hades. — Im griechischen Volksglauben traten zwar in die allgemeine Hadesvorstellung allmälig auch einzelne Züge sittlicher Vergeltung, doch nur für hervorragende Ausnahmefälle im Guten oder Schlimmen: wie für die gottgeliebten Helden die seligen Gefilde des Elysiums reservirt sind, so müssen die heroischen Verbrecher vor dem Richterstuhl des Minos und Rhadamantos erscheinen und werden zu den Strafen des Tartaros verdammt; hingegen der ordinäre Mittelschlag bleibt ohne Gericht und Vergeltung dem Traumleben des Hades überlassen. So wenigstens nach dem allgemeinen Volksglauben. In dem Mysterienkultus dagegen hat sich aus der Analogie des Naturlebens eine höhere Ansicht vom jenseitigen Geschick der Seelen gebildet und unter symbolischen Formen ausgedrückt. Und zwar war den orphischen Mysterien die Lehre von der Seelenwanderung eigen, den eleusinischen dagegen die Hoffnung auf ein seliges Leben in Gemeinschaft der Götter, welches den durch die heiligen Weihen Gereinigten bestimmt sei. „Selig, wer nicht unter die Erde geht, ohne Jenes (die eleusinischen Weihen) geschaut zu haben; er kennt des Lebens Ziel und dessen von Zeus verliehenen Anfang!" sagt Pindar; diese Geweihten werden nach ihm ein mühelos seliges Leben im Hades bei den hohen Göttern (der Unterwelt) führen, während die Andern

ein unerbittliches Gericht erwartet. Ebenso sagt Plato im Phädon: „Wer ungeweiht und ungereinigt in den Hades kommt, wird im Koth liegen, wer aber geweiht und gereinigt dahin kommt, wird bei Göttern wohnen". Und Sophokles preist nach einem bei Plutarch erhaltenen Fragment „dreimal selig die Sterblichen, welche, nachdem sie diese Weihen geschaut, zum Hades wandeln; ihnen allein ist dort Leben bereit, den Andern nur Unheil!"

In dieser Mysterienlehre ist die Quelle zu suchen, aus welcher auch die griechische Philosophie ursprünglich ihre Theorie vom Jenseits geschöpft hat. Daß die pythagoräische Seelenwanderungslehre von den Orphikern herstamme, wurde schon oben bemerkt; in einem inneren Zusammenhang mit ihrem philosophischen System steht sie kaum. Dagegen ist ein solcher bei Heraklit nicht zu verkennen; dieselbe Wanderung nach unten und nach oben, welche seine Weltseele in der Entfaltung zur Welt und Zurückkehr in die Einheit durchmacht, haben nach ihm auch die einzelnen Seelen mitzumachen; in ihrer Verbindung mit dem materiellen Leib, in welchen sie aus einem höheren Dasein hereintritt, ist die Seele dem wahren göttlichen Leben, ihrem Ursprung, entfremdet, erst mit der Ablegung dieser ihrem göttlichen Wesen unangemessenen Hülle kehrt sie in das reinere Leben der Götter (Dämonen) zurück; darum nennt Heraklit die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen und unser Leben den Tod der Götter, unsern Tod ihr Leben. — Diese Ideen sind dann in der platonischen Philosophie in einer für die folgende Geschichte grundlegenden Weise ausgeführt und aus dem Zusammenhang des idealistischen Systems begründet worden. Plato war der Erste, welcher die Unsterblichkeit der Seele zusammen mit ihrer Anfangslosigkeit oder Präexistenz wissenschaftlich zu beweisen versuchte. Seine Beweise, wie er sie im „Phädon" ausführt, sind theils empirisch-analogischer, theils apriorisch-metaphysischer Art. Zu den ersteren gehört die Vergleichung von Leben und Tod mit Wachen und Schlafen und anderen wechselnden Zuständen, welche ein beharrliches Subjekt als Substanz voraussetzen; ferner die Bemerkung, daß unser Bewußtwerden der allgemeinen Wahrheiten eine Wiedererinnerung an früher besessene Vorstellungen zu sein scheine, also ein früheres Dasein voraussetze; besonders aber der Hinweis auf die Erfahrungen, in welchen der denkende und wollende Geist seine Freiheit

von der Sinnlichkeit thatsächlich bewähre, woraus mit Wahrscheinlichkeit zu schließen sei, daß die vom Leibe so wesentlich verschiedene Seele dessen Schicksal im Tode nicht zu theilen haben werde, sondern ihn überdauere. Den metaphysischen Beweis aber führte Plato aus seiner Ideenlehre: wie jede Idee schlechthin sich selbst gleichbleibe und alle Negation und Veränderung von sich ausschließe, so sei auch die Seele ihrem Wesen nach eins mit dem Leben selbst, sei also unzugänglich für ihr Gegentheil, den Tod; unvergängliches Leben zu sein, sei eben ihr Begriff. — Es ist nun zwar neuerdings behauptet worden, daß diese Beweisführung von Plato nicht eigentlich im Sinn der individuellen Unsterblichkeit, sondern nur als exoterische Einkleidung des Gedankens der Ewigkeit der allgemeinen oder Weltseele gemeint gewesen sei, da er ja die individuelle Seele als ein aus Sein und Nichtsein Gemischtes, am Prinzip des Werdens Theilhabendes, daher der Vergänglichkeit Unterliegendes betrachte und nach der Consequenz seiner Ideenlehre betrachten müsse*). Dieses letztere mag auch wohl richtig sein; man mag den Nachweis des Satzes einleuchtend finden, daß die platonische Ideenlehre ihrer eigentlichen Consequenz nach auf idealistischen Pantheismus hinauslaufe, der keinen Raum habe für individuelle Substanzen und persönliche Unsterblichkeit. Allein muß daraus folgen, daß auch Plato selber diese Consequenz mit Bewußtsein gezogen habe? Ist es in der Geschichte der Philosophie ein so unerhörter Fall, daß die objektiv betrachtet nothwendigen Consequenzen eines Systems vom Urheber desselben doch nicht gezogen, nicht erkannt worden sind? daß insbesondere Sätze, für welche ein praktisches Motiv in die Wagschaale fällt, auch im Widerspruch mit den theoretischen Prämissen des Systems behauptet werden? Mir scheint dieß auch im vorliegenden Fall viel einfacher und natürlicher zu sein als die Annahme, daß Plato bei jenen Beweisen, wo er doch zu klar und unzweideutig von der Unsterblichkeit der Einzelseelen spricht, nur akkommodationsweise für die auf dem Standpunkt der exoterischen Meinung stehende unphilosophische Menge geredet habe. Es scheint mir zu dieser Annahme insbesondere die praktische Wichtigkeit nicht zu stimmen, welche Plato selber offenbar diesem Unsterblichkeitsglauben beigelegt

*) Vgl. besonders Teichmüller: Studien z. Gesch. der Begriffe, S. 105 ff.

hat; macht er ihn doch recht eigentlich zur Grundlage seiner idealistischen Ethik, zum vorzüglichsten Motiv seiner Tugendlehre, wie es am Schluß des Phädon heißt: „Darum ziemt es sich denn, Alles zu thun, um im Leben der Tugend und Einsicht theilhaftig zu werden, denn schön ist der Preis und die Hoffnung groß!" — Uebrigens mag es sich mit jener Streitfrage, auf welche näher einzugehen hier nicht der Ort ist, verhalten, wie es will, jedenfalls ist soviel gewiß, daß Plato in der Geschichte des Denkens und Glaubens durchweg als Vertreter der individuellen Unsterblichkeitslehre verstanden wurde und Einfluß übte; wie denn namentlich seine tiefgreifende Bedeutung für die christliche Theologie wesentlich eben darauf beruhte.

Das Mittelglied bildete der alexandrinische Hellenismus. Platos Theorie von der Präexistenz und Unsterblichkeit findet sich im alexandrinischen Buch der Weisheit und bei Philo, nicht minder bei den unter hellenischem Einfluß stehenden Essenern. Hier tritt überall an die Stelle der sonstigen jüdischen Auferstehungslehre die leiblose Unsterblichkeit in einem Jenseits, das sich in einen himmlischen Ort der Seligen und eine Hölle für die Gottlosen theilt; von der Seelenwanderung, welche Plato (im Phädon wenigstens für den Mittelschlag) nach Ablauf des 1000jährigen Zwischenzustands der jenseitigen Vergeltung in Aussicht stellte, findet sich bei Philo nur eine schwache Spur; die wesentliche eschatologische Hoffnung ist im Hellenismus durchweg auf die Befreiung der Seele vom Gefängniß des Leibes, ihre Erhebung zum Aether und zur bleibenden Gemeinschaft mit den reinen seligen Geistern gerichtet.*) Diese hellenistische Eschatologie hatte durch die Vermittelung des Essenismus wahrscheinlich auch den allgemeinen jüdischen Volksglauben zur Zeit Jesu beeinflußt. Denn abgesehen von dem an die Auferstehung geknüpften allgemeinen messianischen Endgericht gehörte auch eine unmittelbar an den Tod sich knüpfende jenseitige Vergeltung in Hölle (Gehenna) und Paradies oder „Schooß Abrahams" zu den stehenden Elementen der volksthümlichen Eschatologie, wie dieß u. A. besonders klar hervorgeht aus dem biblischen Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16) sowie aus der ebenfalls der Lucas-Ueberlieferung (23, 43) angehörigen Verheißung Jesu für den Mitgekreu-

*) Vgl. Philo: de somniis I, 22 (M. 642). Buch der Weisheit, Cap. 3. 8, 20. Ueber die Essener: Josephus B. J. II, 8, 11.

zigten: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein." Da jedoch im eigentlichen Judenthum, wie es im Pharisäismus am bestimmtesten vertreten war, nach wie vor die wesentliche Hoffnung auf die irdische Vollendungszukunft des Messiasreiches gerichtet blieb, so konnte jene Vergeltung im Jenseits nur als vorläufiger Zwischenzustand bis zur allgemeinen Auferstehung und Gerichtsentscheidung gelten.

Dieselben beiden Strömungen, die wir also kurz als die specifisch jüdische und die hellenistische bezeichnen können, verbinden sich nun auch in der christlichen Eschatologie, die daher je nach dem Ueberwiegen des einen oder anderen Faktors einen mehr realistischen oder mehr idealistischen Charakter trägt. In der urchristlichen und auch von Paulus noch wesentlich getheilten Eschatologie bildet den Hauptpunkt die Erwartung der baldigen sichtbaren Wiederkunft Christi auf Erden zur Aufrichtung seines messianischen Reiches, das bald mehr bald weniger sinnlich vorgestellt, im Allgemeinen immerhin nach dem alttestamentlichen theokratischen Ideal gedacht wurde. Aber eben darum, weil dieses Messiasreich vermöge seiner jüdischen Grundform sich noch nicht mit der Idee der unbedingten ewigen Vollendungszukunft decken konnte, wurde es von dieser noch unterschieden und ihr als blos vorläufiger, interimistischer Zustand eines Vorgenusses der ewigen Seligkeit in irdischer Siegesherrlichkeit vorausgestellt. So entstand die der christlichen mit der jüdischen Apokalyptik gemeinsame Vorstellung eines der Weltvollendung vorausgehenden irdischen Messias-Reiches von beschränkter Zeitdauer, welche die johanneische Apokalypse auf 1000 Jahre fixirt hat, daher der Name: tausendjähriges Reich oder Chiliasmus. Damit zerlegten sich dann auch die Auferstehung und das Gericht, welche schon nach jüdischer Anschauung die Eröffnungsakte des Messiasreiches bilden sollten, in zwei verschiedene Auftritte am Anfang und am Ende des 1000jährigen Erdenreiches Christi. Erst mit der zweiten oder allgemeinen Auferstehung, an welche sich das allgemeine Weltgericht anschließt, tritt nach der Apokalypse (Cp. 21 f.) die Weltvollendung ein: es vergeht der erste Himmel und die erste Erde und an ihre Stelle tritt ein neuer Himmel und eine neue Erde, das „neue Jerusalem" kommt wie eine geschmückte Braut vom Himmel herab auf die Erde, Gott selber wohnt dann in der Mitte der Seligen, erleuchtet sie als

ihre Sonne und regiert sie von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Seligen selbst aber werden mit Christus an ihrer Spitze Theil haben an der Herrlichkeit und dem Weltregiment Gottes. Wie aber schon in der jüdischen Eschatologie, an welche die christliche sich durchaus aufs engste anschloß, die „Tage des Messias“ d. h. die irdische Messiasherrschaft und die „künftige Welt“ d. h. der ewige Vollendungszustand vielfach mit verwischten Grenzen ineinanderfließen, so lassen sich auch in der neutestamentlichen Zukunftshoffnung die beiden Epochen der Vollendung: die begrenzte irdische Christusherrschaft des Chiliasmus und die himmlische Ewigkeit keineswegs überall so bestimmt, wie in der Apokalypse unterscheiden. In den Zukunftsreden der synoptischen Evangelien ist überall nur von einer einzigen Endkatastrophe die Rede, aber in der Schilderung des Endzustandes laufen so viele rein irdische Züge mitunter, daß man denselben doch wieder eher für ein irdisches Provisorium als für das ewige Definitivum halten möchte. Ebenso dürfte es bei Paulus schwer auszumachen sein, ob er mit der Wiederkunft Christi, die auch er noch in nächster Nähe erwartet hat, schon das definitive Weltende oder noch erst ein Zwischenreich in der Art des apokalyptischen 1000 jährigen Reiches anbrechen lasse. Sicher ist dagegen, daß die deuterojohanneische Theologie das irdische Messiasreich ganz fallen ließ und an seine Stelle theils die stete Gegenwart des in seinem Geiste wiedergekommenen Christus theils die ewige Seligkeit der vollendeten Gemeinde gesetzt hat.

Auch über den Zustand der Seelen nach dem Tode finden sich im neuen Testament verschiedenartige, schwer zusammenzureimende Aussagen. Gewöhnlich heißen die Todten „Schlafende“, wobei an den Seelenschlaf im Hades zu denken ist, aus welchem sie erst bei der allgemeinen Auferstehung wieder aufstehen werden. Damit stimmen aber nicht andere Stellen, nach welchen die abgeschiedene Seele sofort in das Paradies kommen oder bei Christus daheim sein und eine neue Behausung himmlischer Art empfangen soll. An einen Schlafzustand kann dabei jedenfalls nicht gedacht werden; aber auch das ist schwer zu verstehen, wie dieses Daheimsein der Seele bei Christus bloß ein provisorischer Zustand sein soll, auf welchen erst noch die Auferstehung, das Gericht und dann die definitive Beseligung folgen sollte. Diese realistischen Elemente der jüdischen Escha-

tologie wollen sich mit der idealeren Ansicht vom Zustand der mit Christus verbundenen Seele des verstorbenen Christen nicht mehr recht vertragen. Bei Paulus war die letztere eine Consequenz seiner eigenthümlichen Glaubensmystik, da die schon diesseits begonnene innerliche Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus durch den Tod des Leibes nicht abgebrochen sondern nur vollendet werden kann. Noch entschiedener tritt dieß im Evangelium Johannis hervor, welches ausdrücklich das „ewige Leben" schon im diesseitigen Glauben beginnen und die ewige Seligkeit in nichts wesentlich anderem bestehen läßt als in der vollendeten Gottes- und Christusgemeinschaft, die auch schon das Wesen des Glaubens bildet; daneben ist freilich auch hier noch von Auferstehung und Hervorgehen der Todten aus den Gräbern am Gerichtstag die Rede. — Auch über das Loos der Gottlosen läßt sich kaum eine zusammenstimmende Ansicht aus dem neuen Testament gewinnen. Nach manchen Stellen scheint ihre Strafe darin zu bestehen, daß sie einfach im Tode bleiben ohne Hoffnung der Auferstehung; nach andern stehen auch sie auf und werden im allgemeinen Gericht verurtheilt zu ewigen Höllenqualen, die sie an einem Ort der Finsterniß oder auch des unverlöschlichen Feuers zu leiden haben; nach einzelnen Andeutungen endlich scheint es auch für sie noch eine Hoffnung der Rettung zu geben, sofern von einer Belebung Aller in Christo und Vernichtung des Todes geredet und als Endziel bezeichnet wird, daß Gott Alles in Allen sein werde, womit der Fortbestand der Hölle und der Verdammten schwer zu reimen ist. — Dieses Ineinanderspielen verschiedenartiger Vorstellungen liegt an und für sich schon in der Natur derartiger transscendenter Hoffnungen und ist insbesondere noch durch die geschichtlich bedingte Verschiedenheit der Quellen und Voraussetzungen, die in der christlichen Eschatologie sich kreuzen, verursacht.

Die Erwartung der nahen Parusie Christi zur Aufrichtung seines irdischen Herrlichkeitsreiches, welche die Christenheit der zwei ersten Jahrhunderte lebhaft beschäftigt und in Spannung erhalten hatte, begann unter den veränderten Zeitverhältnissen des dritten Jahrhunderts mehr und mehr zu verblassen. Je mehr die Christenheit von ihrer anfänglichen Weltflucht abkam, je fester sie sich in der Welt häuslich einzurichten, je sicherer sie die Welt durch die Macht ihres kirchlichen Geistes thatsächlich zu beherrschen begann, desto

mehr entschwand Interesse und Glaube an ein supranaturales chiliastisches Christusreich im Unterschied von dem in der Kirche schon realisirten Gottesstaat; und so geschah denn bald, daß die Vorstellung, in welcher das Urchristenthum als in seinem wahren Element gelebt hatte, von der katholischen Weltkirche direkt als jüdische Ketzerei verdammt wurde, wie sie denn auch fortan nie in der kirchlichen Dogmatik Eingang fand; einer der instruktivsten Punkte für die Wandelung des religiösen Bewußtseins einer Gemeinde. Um so bestimmter hat dagegen die Kirche an dem letzten Akte des urchristlichen Weltvollendungsdramas festgehalten, der sich durch allgemeine Auferstehung aller Menschen, allgemeines Weltgericht, Verdammung der Gottlosen, beziehungsweise aller Nichtchristen, Beseligung der Frommen oder näher der wahren Christen, vollzieht und den definitiven Abschluß der Zeit zur Ewigkeit bildet. Der Ort der Verdammten wird die Hölle sein, deren Strafen man sich meistens, mit Ausnahme einzelner Idealisten wie des darob verketzerten Origenes, als ewig fortdauernde sinnliche Martern dachte — eine Vorstellung, die, durch Wort und Bild dem Volksbewußtsein tief eingeprägt, zwar sicher ein wirksames pädagogisches Zuchtmittel zur Bändigung und Sittigung der rohen Naturvölker gewesen sein wird, andererseits freilich auch gerade wieder mitschuldig sein mochte an jener Abstumpfung und rohen Verhärtung des Gemüthes, welche durch ein halbes Jahrtausend hindurch in den Ketzer- und Hexenprozessen zur Erscheinung gekommen ist. — Den Ort der Seligen sah man in dem irdisch-himmlischen Jenseits, welches aus der Erneuerung und zugleich Verschmelzung des jetzigen Himmels und der jetzigen Erde hervorgehen soll; ob an diesem neuen Vollendungsschauplatz die himmlische oder irdische Seite, die übersinnlichen oder sinnlichen Züge überwiegen, hängt jedesmal davon ab, wie überhaupt der Zustand der Seligen näher vorgestellt wird. Und hierüber gingen die Ansichten in der Kirche von Anfang mannigfach auseinander. Auf der einen Seite die idealistische Vergeistigung des Jenseits, wie sie uns zumeist bei den Gnostikern des 2. Jahrhunderts, aber auch wesentlich, wenngleich nicht ausschließlich sondern neben der andern Seite, in der alexandrinischen Theologie des 4. Evangeliums und des Origenes, auch später bei einzelnen mystisch-spekulativen Theologen begegnet; da ist die Seligkeit wesentlich nur das Einssein mit Gott

und Christo in Liebe und Erkenntniß, also eben das Ideal des schon gegenwärtigen christlichen Lebens, wobei die leibliche Auferstehung theils ganz ignorirt, theils doch nur als unwesentliches und einflußloses Anhängsel aus der traditionellen Sprachweise aufgenommen und mit möglichster Abstreifung des Sinnlichen fortgeführt wird. Auf der andern Seite die grob-sinnliche Vorstellung einer Auferstehung des fleischlichen Leibes bis auf Haut und Haar, Knochen und Gedärme — eine Vorstellung, welche über Paulus' gegentheilige Aeußerungen hinweg und auf die jüdisch-pharisäische Auferstehungslehre zurückging. Und dies wurde die allgemeine herrschende Kirchenlehre. Die mannigfachen Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche sich diese Theorie bei jedem näheren Eingehen auf das bestimmte Detail unvermeidlich verwickelte, wurden mit Hinweis auf die göttliche Allmacht und das menschliche Nichtwissenkönnen niedergeschlagen. Erst der Rationalismus hat die Auferstehung ganz aufgegeben, da der Mensch, wie Kant sagt, kein Interesse daran haben könne, einen Körper, den er schon im Leben nie recht lieb gehabt, in alle Ewigkeit mitzuschleppen. — Wie die alte Kirche schon das erste und wichtigste Stück der urchristlichen Eschatologie: das chiliastische Erdenreich Christi als judaisirenden Irrthum hatte fallen lassen, und sich auf die einmalige Auferstehung Aller zu ewigem Leben oder Tod beschränkte, so ließ der Rationalismus jetzt auch diesen letzten Rest aus der jüdischen Eschatologie noch fallen und beschränkte sich auf die reine leiblose Unsterblichkeit des Hellenismus, machte also das, was bei der Kirche bisher nur als Zwischenzustand der einzelnen Seelen vom Tod bis zur Auferstehung gegolten hatte, jetzt zum bleibenden und einzigen jenseitigen Zustand.

Um so mehr koncentrirte sich nun das Interesse auf die Frage nach dem Daß der Seelenfortdauer, nach der Begründung des Unsterblichkeitsglaubens. Spinoza hatte zwar im Traktat von Gott ꝛc. ꝛc. die Unvergänglichkeit der frommen Seelen, welche in der Liebe zu Gott an dessen unveränderlichem Wesen Theil bekommen, behauptet und auch noch in der Ethik von der Ewigkeit des geistigen und aktiven Theils der menschlichen Seele gesprochen, der um so größer sei als der vergängliche, je größer unsere Liebe zu Gott; aber da er das Gedächtniß, an welchem die Continuität des Selbstbewußtseins hängt, zu der auf der Leiblichkeit beruhenden Imaginatio rech-

nete, welche im Tode vergehe, so war damit doch die persönliche Unsterblichkeit verneint; wenigstens läßt sich nicht leugnen, daß im System der Ethik Spinozas die Prämissen zu dieser Konsequenz liegen, wenn es auch dahingestellt bleiben mag, ob oder wieweit Spinoza selber sie gezogen wissen wollte (vgl. I, 61). Gegen den sogenannten moralischen Unsterblichkeitsbeweis aus der Nothwendigkeit jenseitiger Vergeltung hat Spinoza den Satz aufgestellt, daß die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst sei, nämlich die Liebe Gottes, welche auch die Kraft zur Ueberwindung der Lüste in sich schließe. Aus denselben Gründen hat der idealistische Ethiker Shaftesbury gegen die eudämonistische Forderung jenseitiger Vergeltung protestirt, und der Skeptiker Hume hat außerdem auch noch auf die Schwäche des Beweisverfahrens hingewiesen, welches aus dem Nichtwirken einer vergeltenden Gerechtigkeit in der Welt, von welcher wir allein wissen, auf ihr Wirkenwerden in einer anderen problematischen Welt schließen wolle (I, 128). — Dagegen galt in der Leibniz-Wolff'schen Aufklärung die Unsterblichkeit als feststehender und kardinaler Glaubensartikel, der auch durch Vernunftgründe zu beweisen sei. Für Leibniz selbst folgte sie schon aus dem Wesen der Seele als einer ungewordenen und unvergänglichen Monade von unendlicher Entwicklungsfähigkeit. Wolff fügte noch den Analogieschluß hinzu: wie die ungewordene Seele beim Eintritt aus früherem Zustand in dieses Leben ihre Vorstellungskraft nicht verloren, sondern entwickelt habe, so werde dasselbe auch wieder beim Austritt aus diesem Leben stattfinden. Der Wortführer der Aufklärung in dieser Frage wurde Mendelssohn, der in seinem „Phädon" die Unsterblichkeit der Seele theils metaphysisch aus ihrem Wesen bewies: als einfache Substanz kann sie nicht aufgelöst werden, sondern nur durch ein Wunder vernichtet, was aber undenkbar wäre; theils teleologisch aus dem natürlichen Streben des Menschen nach unaufhörlicher Vervollkommnung, welches vom Schöpfer dem Menschen als seine Bestimmung eingepflanzt ist, an welcher ihn also auch der Tod nicht hindern darf; soll aber dieses Streben bestehen, so müssen auch die der Seele wesentlichen Eigenschaften des Denkens und Wollens fortdauern. — Den metaphysischen Beweis aus der Substanzialität der Seele hat Kant als einen Paralogismus, der auf Verwechselung der synthetischen Einheit der Funktion des Ich oder des Selbstbewußtseins

mit der Einfachheit eines Seelen-Wesens beruhe, angefochten und an seine Stelle den moralischen Beweis oder vielmehr (denn „Beweis" kann dieses eigentlich nicht heißen) das Postulat der praktischen Vernunft gesetzt, daß zur Verwirklichung des Sittengesetzes, welches wegen der widerstrebenden Sinnlichkeit unserer Natur in keinem Zeitpunkt völlig erreichbar sei, eine endlose Dauer der persönlichen Existenz uns zu Gebote stehen und daß dann auch eine jenseitige Glückseligkeit entsprechend unserer Tugend oder Glückwürdigkeit zu erwarten sein müsse. — In Fichte's späterer Philosophie bekam Kant's moralisches Postulat wieder eine metaphysische Wendung, sofern er in der sittlichen Persönlichkeit eine unvergängliche Erscheinungsform Gottes sah; doch scheint er darüber schwankender Meinung gewesen zu sein, ob jedes Individuum die Aussicht habe, in einer künftigen Ordnung der Dinge fortzuwirken, oder nur diejenigen, welche hienieden etwas allgemein und ewig gültiges aus sich entwickelt haben. Letzteres war auch die Ansicht Goethe's; aus der Zweckmäßigkeit im Haushalt der Natur entnimmt er die Ueberzeugung, daß es der rastlos thätigen Monade in Ewigkeit nicht an Beschäftigung fehlen werde, aber freilich müsse man, um sich künftig als große Entelechie zu manifestiren, auch jetzt schon eine solche sein. Derselben Theorie von einer partikularen oder hypothetischen Unsterblichkeit haben sich auch Weiße, Rothe und J. H. Fichte jun. (wenigstens früher) zugeneigt. — Daß aber von der Unsterblichkeit nur der Guten zur Ewigkeit nur des Guten und Wahren oder des Geistes im Allgemeinen ein kleiner Schritt ist, kann man schon bei Spinoza aus einer Vergleichung seiner früheren und späteren Behandlung dieser Frage ersehen. Aehnliches wiederholte sich in der neueren Philosophie bei der metaphysisch-logischen Wendung des ethischen Idealismus. Für Schleiermacher erscheint das gewöhnliche Unsterblichkeitsinteresse geradezu als ein Zeichen eines selbstischen, also irreligiösen Sinnes, denn nicht die Unsterblichkeit außer und hinter der Zeit sei Ziel und Charakter der Religion, sondern die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. „Mitten in der Endlichkeit eins mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion". Auch nach Hegel ist das allein Wesentliche die

Ewigkeit des Geistes, die nicht erst künftig sein werde, sondern die ihm schon jetzt in seinem Denken und Wollen des Allgemeinen zukomme; über die Fortdauer der Einzelseele dagegen hat Hegel sich nicht bestimmt ausgesprochen, daher konnte diese Frage in seiner Schule zum Zankapfel und Scheidegrund zwischen der Rechten (Göschel und Conradi) und Linken (Richter, Feuerbach und Strauß) werden. Daß die Konsequenz des logischen Idealismus, der die Idee, das Allgemeine für das allein wahre Sein hält, zur Verneinung der individuellen Unsterblichkeit führe, wird sich freilich kaum verkennen lassen, wie denn auch Biedermann in dieser Frage seine Stellung auf der Hegel'schen Linken nimmt. — Dagegen ist ebenso natürlich, daß eine pluralistische Metaphysik, wie die Herbart'sche, welche das Besondere für das Reale hält, auch die Unsterblichkeit der Einzelseele behauptet; wobei freilich gerade bei Herbart der Umstand wieder mißlich wird, daß das Bewußtsein der Seele nur durch das Zusammensein mit den ihren Körper bildenden Realen entsteht und somit die Continuität des Selbstbewußtseins über den Tod hinaus ernstlich in Frage gestellt zu sein scheint. In günstigerer Lage befinden sich dagegen diejenigen realidealistischen Systeme, welche, an Leibniz anknüpfend, die Seele für eine selbstthätige und unendlich entwicklungsfähige Monade halten, für welche auch der Tod nur den Uebergang in ein neues Entwicklungsstadium bedeutet. Diese besonders von Krause geistvoll ausgeführte Theorie ist neuestens meistens vertreten von den Anhängern des spekulativen Theismus; außer den schon oben erwähnten Weiße und Fichte jun. gehören hierher die Philosophen Wirth, Ulrici, Carriere, Fechner, Lotze und Teichmüller.

Zugestanden wird nun zwar auch von diesen Denkern, daß ein apodiktischer Beweis für die Unvergänglichkeit unseres selbstbewußten Ich oder für die „persönliche Unsterblichkeit" nicht möglich sei. Ein solcher „Beweis" wäre nur zu geben, wenn sich auf Grund der Erfahrung zeigen ließe, daß es unmöglich, weil unseren Bewußtseinsthatsachen widersprechend sei, ein künftiges Nichtmehrsein unseres individuellen Ich zu denken. Allein dieß wird sich nie zeigen lassen aus dem einfachen Grund, weil ja nicht bloß innerhalb unserer Erfahrung unser Ich episodisch während des Schlafes oder der Ohnmacht in die Bewußtlosigkeit zurücksinkt, sondern wir auch von einem

früheren Gewesensein unseres Ich vor unserem jetzigen Leben nichts wissen; wovon wir aber das Gewesensein in der Vergangenheit nicht behaupten können, davon können wir auch das künftige Seinwerden nicht apodiktisch behaupten. Darum kann die persönliche Unsterblichkeit ein für allemal nicht Gegenstand des Wissens sein, worüber sich wissenschaftlich irgendwelche Aussagen positiver Art aufstellen ließen, sondern sie ist ein Gegenstand der Hoffnung, die von Wissensgründen unabhängig ist. Was hierbei die philosophische Reflexion thun kann, ist m. E. nur, daß sie jene Hoffnung durch Widerlegung der Gegengründe indirekt unterstütze und dann ihren praktischen Werth aufzeige, bzhw. durch Reinigung von minder werthvollen Motiven erhöhe.

Lassen sich für die Unsterblichkeit strikte Beweise nicht geben, so doch noch weniger gegen sie. Die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit könnte nur unter der einen Voraussetzung behauptet werden und müßte es dann auch: wenn die Seele keine Substanz wäre, sondern eine bloße Funktion. Dann müßten wir aber, da eine Funktion offenbar nicht ohne funktionirendes Subjekt sein kann, sogleich fragen, wessen Funktion denn unsere Seele sein soll? Darauf antworten die Materialisten rundweg: Die Funktion des Leibes; die Idealisten aber halten sie für eine durch den Leib wenigstens vermittelte und bedingte Funktion eines idealen Prinzips, heiße dieses Gott oder Geist oder Weltseele oder Idee oder Unbewußtes oder Entelechie oder sonstwie. Bei aller sonstigen Verschiedenheit kommen diese gegnerischen Weltansichten in unserer Frage auf dasselbe Resultat, weil sie dieselbe Grundvoraussetzung, die Nichtsubstanzialität der individuellen Seelen theilen. Prüfen wir aber diese Ansicht an den Thatsachen der Erfahrung, so läßt sich ihre Unhaltbarkeit beweisen.

Der Leib ist ein aus vielen Theilen zusammengesetztes Ganzes; wäre nun die Seele seine Funktion, so wäre die Grundthatsache unserer Erfahrung, die Einheit des Selbstbewußtseins unbegreiflich. Auch wenn man das funktionirende Subjekt auf einen Theil des Leibes, das Gehirn etwa, beschränken wollte, wäre nichts geholfen; denn auch das Gehirn ist immer noch eine Vielheit von räumlich auseinanderseienden Theilen; dächte man nun nach der Weise der

Materialisten die einzelnen Vorstellungen als Funktionen oder Produkte der Gehirn-Molekülen, so bliebe immer wieder die synthetische Einheit des Denkakts, worin verschiedene Vorstellungen verbunden sind, unerklärlich, weil das einheitliche Subjekt zu diesem Akte fehlt. Ferner ist der Leib bekanntlich eine im steten Fluß des Zu- und Abgehens der Theile begriffene Masse, die im Laufe weniger Jahre sich vollständig erneuert; wäre nun die Seele seine Funktion, woher dann die Stetigkeit des Bewußtseins? woher die Erinnerung, welche ganz unberührt vom Wechsel der Stoffe des Leibes fast die ganze Summe der Lebenserfahrungen in sich aufbewahrt? Weisen aber die Materialisten auf die vielfache Abhängigkeit der Seele vom Leib hin, wie sie am augenfälligsten in ihren Sinneswahrnehmungen und niederen Empfindungszuständen zu Tage tritt, so ist zunächst zu erinnern, daß das Bedingtsein unseres Seelenlebens vom Leib, welches ja Niemand bestreitet, nicht das geringste für eine Identität beider beweisen kann, sodann aber, daß die letztere geradezu ausgeschlossen wird durch die von den Materialisten freilich gewöhnlich übersehene Kehrseite jener Bedingtheit, durch die Thatsache nämlich, daß unsere Seele in höheren Lebensbeziehungen ein von den Leibesfunktionen specifisch verschiedenes und unabhängiges Fürsichsein hat, daß ihre Gedanken, Gefühle und Bestrebungen idealer Art ihr ausschließliches Eigenthum sind, unvergleichbar mit irgendwelchen Leibesfunktionen und außer kausalem Zusammenhang mit diesen, daß endlich unsere Seele in diesem ihrem inneren Leben die Kraft besitzt, den Leib zu beherrschen, seinen Trieben zu widerstehen, seine Schmerzen zu vergessen, seine Schwachheit zu überwinden. Dieses alles ist ganz unbegreiflich unter der Voraussetzung, daß unsere Seele nichts als eine Funktion eben dieses Leibes wäre, zu dem sie sich in so entschiedenen Gegensatz stellt; es wird hingegen ganz begreiflich bei der Annahme, daß sie im Unterschied vom Leib ein Sein in und für sich selbst hat, also selbst eine Substanz ist, das selbstthätige Subjekt ihrer Funktionen, die übrigens durch die werkzeuglichen Funktionen des Leibes in unserem derzeitigen Zustand freilich vielfach bedingt sind.

Kaum haltbarer, wenn auch etwas komplicirter erscheint auch die idealistische Theorie, daß die Seele die durch den Leib vermittelte Funktion eines allgemeinen idealen Prinzips sei. Da auch nach

dieser Hypothese die Besonderheit, welche die allgemeine Funktion jenes Prinzips zu dieser individuellen Seele macht, ausschließlich auf dem Leib beruht, weil ja im Allgemeinen für sich allein kein Prinzip der Individuation läge, so erscheint offenbar auch hier wieder die individuelle Seele zunächst und unmittelbar als die Funktion des individuellen Leibes und nur mittelbar zugleich auch als Wirkung seiner allgemeinen idealen Voraussetzung. Dann gilt also hinsichtlich des ersteren auch hier wieder alles das, was soeben gegen die materialistische Hypothese bemerkt wurde, nur daß sich aus dem letzteren noch überdies eine Verdoppelung der Schwierigkeit ergibt: sofern die Seele unmittelbar eine Funktion des Leibes wäre, könnte sie nicht zu diesem in Gegensatz treten, und sofern sie zugleich mittelbar eine Funktion des Idealen wäre, könnte sie ebensowenig mit dem Idealen in Zwiespalt kommen, und doch zeigt die Erfahrung sie beständig bald im einen bald im andern Gegensatz begriffen. — Eine weitere Modifikation dieser Theorie ist ferner die spinozistische Hypothese, daß Leib und Seele die parallel laufenden Erscheinungsformen oder Funktionsweisen einer gemeinsamen Substanz seien, die von der einen Seite betrachtet als Materie, von der anderen als Geist sich darstelle. Aber wenn hierbei auch die Verschiedenheit der leiblichen und seelischen Funktionen gewahrt ist, so wird dafür um so unbegreiflicher ihre thatsächliche Wechselwirkung, das gegenseitige Leiden und Wirken jedes von beiden Theilen in seinem Zusammensein mit dem anderen. Nach der spinozistischen Theorie vom Parallelismus des Leiblichen und Seelischen kann folgerichtig jede Erscheinung auf jeder der beiden Seiten nur durch eine gleichartige, in derselben Reihe liegende Erscheinung verursacht, von der andersartigen Erscheinung der anderen Reihe aber nur begleitet sein („Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“). Die Erfahrung zeigt uns aber mit unzweifelhafter Deutlichkeit unzählige Fälle sowohl der Verursachung seelischer Bewegungen durch leibliche Vorgänge, die in der Seele in keiner Weise vorbereitet waren, wie auch der Verursachung leiblicher Bewegungen durch seelische Impulse, die mit den vorhergehenden Leibeszuständen nicht das geringste zu schaffen hatten. — Man sieht also, daß die Funktionstheorie in jeder ihrer Wendungen auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt, sofern sie bald die Verschiedenheit bald die gegensei-

tige Bedingtheit seelischer und leiblicher Erscheinungen nicht zu erklären vermag. Schließlich ist aber auch noch prinzipiell gegen diese ganze Theorie an die Grundthatsache unseres Bewußtseins zu erinnern, daß wir unserer selbständigen Realität und selbstthätigen Ursächlichkeit in unserem Wollen unmittelbar inne sind und alles andere Wirklich- und Wirkendsein nur als abgeleitete Folge von diesem unmittelbaren Faktum unseres Ich behaupten können. Welches Recht haben wir dann eigentlich, das unmittelbare Grundfaktum zu ignoriren und den Substanzbegriff, den wir doch ursprünglich nur aus unserem Ich entnehmen, uns selber ab- und einem Anderen zuzusprechen?

Halten wir nun also daran fest, daß unser Ich ein vom Leib verschiedenes für sich seiendes Subjekt oder Substanz ist, so ist damit offenbar mindestens die Möglichkeit einer selbständigen Fortexistenz dieses Subjekts über den Tod des Leibes hinaus gesichert. Manche Denker gehen noch weiter und finden im Begriff der Substanz die metaphysische Nothwendigkeit sowohl ihrer Unvergänglichkeit wie ihres Ungewordenseins eingeschlossen; das Ungewordensein wäre jedenfalls die nothwendige Konsequenz von der Behauptung einer metaphysischen Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit der Seelensubstanz als solcher. Allein abgesehen davon, daß eben diese Konsequenz uns in Schwierigkeiten mit dem Gottes- und Schöpfungsbegriff zu verwickeln droht, scheint damit doch kein weitergehendes Ergebniß für unsere vorliegende Frage gewonnen zu sein. Denn auch derjenige, welcher unsere menschliche Seelensubstanz für ungeworden und unvergänglich an sich hält, muß doch immer zugeben, daß sie früher nicht als dieses jetzige selbstbewußte Ich existirt hat, mag er nun ihre Präexistenz als die eines anderen Ich (nach der Seelenwanderungstheorie) oder als den dumpfen Keimzustand einer Seelenkraft mit latenter Bewußtseinsfähigkeit denken. In beiden Fällen ist die logische Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Seelensubstanz dasselbe, was sie früher — so oder so — gewesen war, einst auch wieder werden könne, d. h. daß unser jetziges Ich, wie es früher noch nicht als diese Persönlichkeit gewesen ist, auch wieder künftig nicht mehr sein, und an seine Stelle irgendwelche andere Zustände der beharrlichen Seelensubstanz treten könnten, womit eben die persönliche Unsterblichkeit nicht gewahrt wäre. Darum bin ich der Mei-

nung, daß wir darauf verzichten müssen, mit metaphysischer Argumentation über die Möglichkeit der Unsterblichkeit hinaus und zu apodiktischer Gewißheit zu kommen. Es ist dieß aber auch gar nicht nöthig; für den praktischen Behuf genügt es schon völlig, wenn nur die metaphysische Möglichkeit zugestanden wird, weil damit den praktischen Motiven freier Spielraum vergönnt ist, ihr Recht geltend zu machen und eine Glaubensüberzeugung zu wirken, welche um deßwegen, weil sie allerdings bloß subjektiver Art ist, um nichts weniger innig und heilsam sein kann als irgend eine objektive Wissensüberzeugung.

In den praktischen Motiven der Unsterblichkeitshoffnung laufen reine und unreinere Elemente durcheinander; je mehr die letzteren ausgeschieden werden, desto werthvoller und heilsamer wird diese Hoffnung. Daß die Vorstellung einer jenseitigen Vergeltung, sofern sie Motiv des sittlichen Thuns und Lassens wird, einer noch untergeordneten sittlichen Entwicklungsstufe angehört, ist oft und mit Recht bemerkt worden; wer bloß um des jenseitigen Lohnes willen recht handeln oder aus Furcht vor der jenseitigen Strafe das Unrecht lassen wollte, der wäre selbstverständlich ebensowenig sittlich gut, als es irgend ein kluger Epikuräer und Egoist ist, der sein Handeln nach der Nützlichkeitsrechnung der irdischen Folgen einrichtet. Indessen ist hierbei doch ein Doppeltes nicht zu übersehen. Einmal der pädagogische Werth einer solchen Vorstellung zur Zügelung und Ueberwindung der rohen Naturen und zur Anbahnung einer legalen Zucht, welche mit der Zeit zur reineren Moralität weiterführen kann. Wie in der Gesammtentwicklung der Menschheit die Gesetzesreligion des knechtischen und fürchtenden Geistes der Erlösungsreligion der Kindschaft und Liebe vorausgehen mußte, so sind auch in der sittlichen Erziehung der einzelnen Generationen, wie sie die Aufgabe der kirchlich organisirten Religion ist, die dem gesetzlichen Standpunkt entnommenen Motive der diesseitigen und jenseitigen Vergeltung nie ganz zu entbehren; wo sie wirksam sind, da werden sie auch noch pädagogisch nöthig sein, und wo sie nicht mehr nöthig sind, da werden sie schon von selber auch zu wirken aufhören. Wird dann auch auf höherem Standpunkt die Vorstellung von jenseitiger Vergeltung noch fortgeführt, so darf man daraus nicht gleich auf Unreinheit der sittlichen Motive schließen. Es ist dieß ein sehr gewöhnlicher Irrthum einer doktrinären Kritik, welcher es an praktischem Verständniß der

religiösen Psychologie fehlt: sie verwechselt die begleitende Vorstellung mit dem bestimmenden Motiv und verkennt die Thatsache, daß auf hoher Stufe sittlicher Vollkommenheit, wo die reine Liebe zu Gott und zum Guten das eigentlich allein wirksame Motiv ist, die Vorstellung der himmlischen Seligkeit allerdings zwar noch ihre praktische Bedeutung hat, aber nicht mehr dieselbe wie auf der niederen Stufe; sie bedeutet jetzt nicht mehr einen äußerlichen Vergeltungslohn, sondern das Ideal der erfüllten religiös-sittlichen Bestimmung, also eben der wahren inneren Vollkommenheit selbst, welche freilich auch die volle Selbstbefriedigung als natürliche Zugabe in sich schließt, weil ja überhaupt nach ewiger Ordnung der erfüllte Zweck mit Wohlgefühl sich verbindet. Wie überall das Wohlgefühl der begleitende Nebenerfolg und das Zeichen des erfüllten Zwecks ist, nicht aber selber Zweck sein darf und soll, so wird für ein reines sittliches Bewußtsein auch die Seligkeit zwar nicht als Selbstzweck gelten, wohl aber als begleitender Nebenerfolg und Zeichen des erfüllten höchsten Zwecks der Persönlichkeit, ihrer Vollkommenheit in Gemeinschaft und Aehnlichkeit mit Gott. So wichtig nun aber auch diese theoretische Unterscheidung ist, durch welche den beiden Irrthümern des naturalistischen Eudämonismus und des widernatürlichen Pessimismus der Boden entzogen wird, so weiß doch jeder Kenner der lebendigen Menschennatur, daß in der Wirklichkeit des Lebens die theoretische Unterscheidung nicht ebenso bestimmt festzuhalten ist, daß vielmehr in dem verschlungenen Gewebe der Motive menschlicher Herzen die Grenzen zwischen der reinen und unreineren Denkweise so unmerklich ineinanderlaufen, daß nur der Herzenskündiger selbst in jedem einzelnen Fall den wahren Gehalt sittlichen Werthes mit Sicherheit ausmachen könnte. Darum ist eben alles doktrinäre Absprechen und Eifern in diesen Dingen ganz unnütz und thöricht. Und darum muß dem Erzieher und Seelsorger das gute Recht unverkürzt gewahrt bleiben, je nach dem Bedürfniß der Herzen bald diese bald jene Saite anzuschlagen, bei den Unmündigen bald zu drohen bald zu trösten durch Hinweis auf die vergeltende Gerechtigkeit und Treue Gottes, bei den Vollkommenen aber Weisheit zu reden (I Cor. 2, 6), nämlich von der Liebe Gottes, welche höher ist denn alle Vernunft, welche wir jetzt schon in unserem Herzen erfahren und von welcher kein Tod uns scheiden kann (Röm. 5, 5. 8, 39).

Wir sind damit von selber schon auf das höhere Motiv der Unsterblichkeitshoffnung gekommen: die Idee der fortschreitenden Entwicklung und Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" Das ist der kurze treffendste Ausdruck der menschlichen Bestimmung. Nun ist Vollkommenheit im Allgemeinen überall die volle Verwirklichung des Wesens; sonach wird die dem Menschen aufgegebene Vollkommenheit darin bestehen, daß die gottähnliche menschliche Naturanlage in jedem Einzelnen auf die in ihm besonders angelegte eigenartige Weise vollständig und harmonisch entwickelt werde. Das Specifischmenschliche, worin die Gottähnlichkeit unserer Natur liegt, ist aber die Vernunftanlage, welche sich im persönlichen Erkennen, Fühlen und Wollen in Bezug auf Gott, Menschheit und Natur bethätigt. Sonach wird die menschliche Bestimmung auch so ausgedrückt werden können: es soll sich im Erkennen, Fühlen und Wollen der Persönlichkeit die Vernunft gottähnlich verwirklichen; oder, sofern die Vernunft des Erkennens die Wahrheit und die Vernunft des Herzens die Liebe ist, so läßt sich kurz sagen: die Bestimmung des Menschen ist die persönliche Bildung zur Wahrheit und Liebe im Verhältniß zu Gott und Welt. Beide, Wahrheit und Liebe, bedingen sich gegenseitig, denn lieben kann man nur, was man als gut erkennt, und erkennen kann man nur in Wahrheit da, wo man liebend Gemeinschaft sucht und findet. Gegenstand aber dieses Erkennens und Liebens ist Gott, sofern er in sich selbst die Wahrheit und Güte und Grund alles Wahren und Guten in der Welt ist; also weder Gott für sich noch die Welt für sich, sondern Gott zusammen mit allem, was in der Welt von ihm ist oder was in der Menschheit und Natur göttlich gut und wahr ist, — das zu erkennen und zu lieben und erkennend und liebend sich anzueignen oder Gemeinschaft damit einzugehen: das ist die gottinnige und gottähnliche Lebensvollkommenheit, zu welcher der Mensch bestimmt ist, das ist die Verwirklichung des Endzwecks der göttlichen Weisheit und Liebe, welche ihm ähnliche Wesen ebendazu geschaffen hat, um mit ihnen Gemeinschaft des Lebens einzugehen (S. 299, 305).

Je höher uns aber so das Ideal menschlicher Bestimmung steht, desto weniger vermögen wir zu verkennen, wieweit davon die Wirk=

lichkeit der erfahrungsmäßigen Menschheit absteht. Wie begrenzt ist der Umfang des Erkennens auch der Weisesten! wie begrenzt der Umkreis des liebenden Wirkens auch der Besten! Wie manche tüchtige Kraft wird vor entwickelter Reife, wie manche mitten im fruchtbarsten Wirken abberufen! Die große Mehrheit aber gar, wie fern bleibt sie zeitlebens jenem Ziel! Wie viele Generationen der Menschheit sind hingegangen und werden noch ferner hingehen, ohne dieses Lebensideal auch nur zu kennen! Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß diese Erfahrungsthatsachen, die in so schroffem Widerspruch mit der Allgemeingültigkeit des Ideals zu stehen scheinen, einen niederdrückenden und verwirrenden Eindruck auf das menschliche Gemüth machen und nur zu leicht dahin führen können, entweder in schmerzlicher Resignation an der Erreichbarkeit des Ideals zu verzweifeln oder dasselbe auf das Niveau der gemeinen Wirklichkeit herabzuziehen, sowieso aber das muthige Streben nach ihm zu vertauschen mit trägem und stumpfem Dahinleben. Dieser Gefahr geistiger Lähmung und Erstarrung wird in wirksamster Weise gewehrt durch die Unsterblichkeitshoffnung, welche im Jenseits die Ergänzung zum Bruchstück des Erdenlebens findet. Indem sie für die im Diesseits stets unvollkommen bleibende Entwicklung menschlicher Anlagen bei Individuen und Völkern die Perspektive eines jenseitigen Fortschritts mit der unbestimmbar weiten Möglichkeit der Weiterentwicklung und Vervollkommnung eröffnet, erhebt sie sowohl die Muthlosen durch die tröstliche Verheißung, daß ihr Mühen und Streben nicht ziel- und erfolglos sei, wie sie zugleich die Trägen und Selbstzufriedenen aufrüttelt und spornt, daß sie das Ziel nicht schon erreicht zu haben wähnen, sondern ihm nachjagen sollen mit Anspannung aller Kräfte (Phil. 1, 6. 3, 12—15). In dieser doppelten Wirkung, als erhebendes, tröstendes und ermuthigendes, wie als beugendes und spornendes Ideal, ist die Unsterblichkeitshoffnung ein so unvergleichlich segensreiches Motiv, daß die Menschheit selbst dann sicher nicht darauf verzichten würde, wenn sie theoretische Gründe hätte, an seiner Möglichkeit zu zweifeln; da nun aber dieß, wie oben bewiesen wurde, nicht der Fall ist, so wird diese Hoffnung ein unentreißbarer Schatz der Menschheit für alle Zeiten bleiben, dessen Werth auch dadurch gar nicht beeinträchtigt wird, daß wir über das Wie? der jenseitigen Zukunft so wenig, wie über das der fernsten irdischen Zukunft der Menschheit, irgend etwas wissen können.

Ja dieses Nichtwissen des Wie des Jenseits scheint nicht nur kein Schade, sondern sogar in mehrfacher Hinsicht ein Nutzen zu sein. Schon darum, weil die Unbestimmtheit des Vorstellungsbildes vom Jenseits ein Gegengewicht bildet gegen die sonst leicht bedenklich werdende Neigung, in Zukunftsbildern so zu schwärmen, daß darüber der Gegenwart Recht und Werth vergessen und verkümmert würde. In diesen Fehler, dem irdischen Leben seinen eigenthümlichen Werth und seine sittliche Selbstberechtigung abzusprechen und es zum bloßen Mittel für das Jenseits zu degradiren, verfallen übrigens auch die Vertheidiger des Unsterblichkeitsglaubens sehr häufig und geben damit nur den Gegnern desselben Anlaß zu dem Vorwurf, daß diese Anschauung zu schwärmerischem Ueberfliegen der Gegenwart mit ihren realen Gaben und dringenden Aufgaben führe. Diesen Vorwurf hat Krause glücklich zu vermeiden gewußt, indem er in seiner sinnigen Weise bemerkt, wie jedes Lebensalter des irdischen Lebenslaufs seine eigene Würde und Schönheit habe und gar nicht bloßes Mittel für die folgende Altersstufe sei, ebenso habe auch der ganze irdische Lebenslauf im Vergleich zu jedem künftigen Zustand seinen eigenthümlichen Werth und dürfe durchaus nicht um deßwillen, weil er allerdings nicht alles, sondern nur ein Bruchstück sei, für nichtig und geringfügig gehalten werden; das Gesetz der Entwickelung sei ja doch jedenfalls jetzt bei Jedem dasselbe wie in Zukunft, wie auch die Form des Zustands sich ändern möge. Es steht dieß auch ganz im Einklang mit der apostolischen Lehre, nach welcher das „ewige Leben" schon jetzt im Glauben seinen Anfang nimmt und in der Zukunft nur in reicherer und reinerer Form sich fortsetzt und vollendet.

Die Unbestimmtheit der Vorstellung vom künftigen Zustand ist ferner auch darum sehr günstig, weil dabei Jedem die Möglichkeit offen gelassen ist, je nach seinen besonderen praktischen Bedürfnissen sich das Zukunftsbild specieller zu gestalten, wozu ja auch die Verschiedenheit der biblischen Vorstellungsweisen über die letzten Dinge reichlich Anlaß und Stoff darbietet. Nirgends könnte dogmatistische Exklusivität zu Gunsten irgend welcher Satzung oder Spekulation verwerflicher sein als gerade auf diesem Gebiet. Es sind übrigens vorzüglich zweierlei Hauptformen des Lebensideales, welche, wie sie gleichmäßig in der menschlichen Natur begründet, also an sich berechtigt und beide auch in vielfachen geschichtlichen Typen ausgeprägt

sind (z. B. in der lutherischen und reformirten Frömmigkeit und Moral, S. 234f.), so auch beide auf die Gestaltung des eschatologischen Zukunftsbildes maßgebenden Einfluß geübt haben: nennen wir sie der Kürze halber das Ideal der beschaulichen Feiertagsstimmung und das des werktäglichen Thatendranges. Jene Stimmung freut sich unter der Mühe und Sorge, den Kämpfen und Leiden dieser Zeit des tröstenden Gedankens an die Ruhe, die dem Volke Gottes drüben bestimmt ist, wo die stille Einkehr des Feiertags, die hienieden nur wie ein flüchtiger Lichtblick das Dunkel der Erdentage zu erhellen pflegt, zu bleibendem Feiertagsfrieden und seligem Gottesdienst in der Anschauung und Lebensgemeinschaft Gottes und der Seligen geworden sein wird; — ein erhabener Gedanke, den Niemand um deßwillen antasten sollte, weil etwa seine individuelle Stimmung anders gerichtet sein mag; finden doch in ihm jene innerlich gerichteten und wahrlich nicht unedleren Naturen beruhigenden Trost, welche unter dem betäubenden Welttreiben der Gegenwart, bei dem wüsten Tanz um's goldene Kalb und dem wilden Kampf um's Dasein, was man euphemistisch „die moderne Kultur" zu nennen pflegt, sich fremd und unheimlich fühlen und Heimweh haben nach einer besseren Heimath, nach dem himmlischen Vaterland (Hebr. 11, 13ff.). Doch auch die anderen, mehr nach außen aufs Wirken und Schaffen, aufs Gestalten, Bilden und Organisiren der Dinge und Menschen gerichteten Naturen haben ihr gutes Recht, wenn sie hoffen, auch drüben ihre rastlos schaffende Kraft in neuen Formen und Gebieten bethätigen und in unermüdlichem Fortschritt von Stufe zu Stufe durch die unzähligen Arbeitsfelder des großen Haushalts Gottes aufsteigen zu dürfen; — ein gewaltiger Gedanke, wohl geeignet, den lebensfrohen und schaffensfreudigen Thatendrang zu immer neuem Aufschwung zu beseelen, wie uns dieß an Goethe's klassischem Beispiel so ansprechend entgegentritt (I. 236).

Es versteht sich übrigens von selbst, daß die Verschiedenheit dieser Zukunftshoffnungen nicht als so ausschließlicher Gegensatz gedacht werden muß, daß nur die eine oder andere auf Wahrheit Anspruch hätte. Sind in unseres Vaters Hause viele Wohnungen, so wird ja wohl auch dafür gesorgt sein, daß einem Jeden das werde, wozu ihn gerade die gottgegebene Eigenart prädestinirt hat, stille Sabbathruhe den Einen und werkthätiges Schaffen den Anderen.

Ist's doch auch im Diesseits schon diese doppelte Form, in welcher das religiöse Bewußtsein sich bethätigt: in der beschaulichen und genießenden Ruhe der gottesdienstlichen Feier und in der thätigen Arbeit des sittlichen Handelns und wissenschaftlichen Erkennens; was sich hier im Wechsel der Tage und Wochen ablöst, sollte das nicht auch drüben vielleicht in größeren Zeiträumen abwechselnd auf einander folgen können? — Wir wissen darüber nichts, wir glauben nur: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben". Weil wir also hier vor dem Mysterium stehen, dessen Schleier kein sterblich Auge gelüftet hat, noch je lüften wird, so wenden wir uns weiter zur Beschreibung der, ob auch immer unvollkommenen, doch keineswegs werthlosen oder geringfügigen, irdischen Bethätigung des religiösen Bewußtseins in der doppelten Form des engeren und weiteren Gottesdienstes, des Kultus und des sittlichen, praktischen und theoretischen Lebens.

III. Abschnitt.

Die Bethätigung des religiösen Bewußtseins.

Erstes Hauptstück.

Kultus und Kirche.

Wenn mit Recht gesagt worden ist, daß die Religion in ihrer Zukunftshoffnung ihr innerstes Wesen verrathe, so hat sich im letzten Hauptstück durchaus bestätigt, was zu Anfang als das Wesen der Religion bezeichnet worden war: daß sie die Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende göttliche Macht ist, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will. Die unmittelbare Bethätigung dieses Bewußtseins und Vollziehung dieses Strebens in gemeinsamem Handeln einer Religionsgemeinde ist nun der Kultus. Man kann ihn insofern nicht mit Unrecht ein „darstellendes Handeln" nennen, als er nicht äußere Zwecke in der Welt verwirklichen will, auch nicht das religiöse Bewußtsein erst hervorbringen; er setzt dieses schon als gemeinsamen Zustand einer Mehrheit von Menschen voraus und will eben dem, was Alle innerlich bewegt, einen gemeinsamen äußeren Ausdruck geben in Worten und Handlungen, in welchen Jeder seine eigene Gemüthsbewegung versinnbildlicht findet, und in welchen also die Vorstellungen, Gefühle und Willensregungen Aller in einen gemeinsamen Strom zusammenfließen und so sich gegenseitig stützen und stärken. Aber bei aller Verwandtschaft, welche der Kultus als darstellendes Handeln mit der künstlerischen Darstellung unbestreitbar hat, wäre sein Wesen hiermit allein doch noch keineswegs erschöpfend

begriffen; es darf neben dem ästhetischen auch das ethisch-teleologische Moment nicht übersehen werden: der Kultus will einen Zweck erreichen, der zwar nicht draußen in der Welt der Erscheinungen liegt, auch nicht eigentlich, wie freilich ein naives religiöses Bewußtsein zunächst es vorzustellen pflegt, in Gott, als ob auf seine Gesinnungs- und Handlungsweise eine bestimmende Einwirkung geübt würde; wohl aber liegt der Zweck des Kultus im Inneren der Feiernden selbst, darin nämlich, sie für die göttliche Einwirkung empfänglich zu machen, oder ihr Gemüth so zu erregen und zu stimmen, daß das religiöse Verhältniß der Beziehung zum und Verbindung mit dem Göttlichen in ihrer thatsächlichen Erfahrung wirklich vollzogen wird. Hiernach werden wir also näher den Kultus bestimmen können als diejenige Bethätigung des religiösen Bewußtseins im darstellenden Handeln einer Gemeinde, wodurch ihr auf Lebensgemeinschaft mit dem Göttlichen gerichtetes Streben zum wirksamen Vollzug kommt.

Hierin liegen nun aber sofort die zwei Seiten, deren Unterscheidung und zugleich engste Verknüpfung für das Verständniß des Kultus von größter Bedeutung ist: Einerseits das Streben des Menschen nach der göttlichen Lebensgemeinschaft, diese (zunächst innere) Selbstthätigkeit, welche in der Selbsthingabe an das Göttliche gipfelt; andererseits die menschliche Erfahrung dieser Lebensgemeinschaft, welche als göttliche Gabe und Wirkung vom Menschen empfangen und genossen wird. Die alttestamentliche Religion hat jenes als Suchen des Angesichts Gottes und dieses als Sichfreuen vor dem Angesicht Gottes sehr sinnig ausgedrückt. Im Christenthum aber beruhen darauf die zweierlei Auffassungen des Kultus und speciell des Abendmahls, welche sich von Anfang verbunden haben und später unnöthigerweise als ausschließende Gegensätze betrachtet wurden: als gottesdienstliches Thun oder „Opfer“ des Menschen und als Mittel göttlichen Thuns oder Gebens für den Menschen, als „Gnadenmittel“, das menschlicher Seits empfangen wird als göttliche Gabe. Unnöthiger Weise, sage ich, wurden diese beiden Auffassungen als ausschließende Gegensätze gedacht und zu konfessionellen Streitpunkten erhoben; denn es liegt für jede prinzipielle Betrachtung der Sache ganz unzweifelhaft klar vor Augen, daß sie nicht von einander getrennt werden können und dürfen. Denn

wäre der Kultus blos menschliches Thun ohne entsprechendes Empfangen, so wäre er eine zwecklose leere Ceremonie, ein ästhetisches Spiel ohne religiösen Werth; wäre aber der Kultus bloß ein Mittel menschlichen Empfangens ohne entsprechendes religiös-sittliches Thun, so wäre dieses Empfangen nothwendig ein magisches, weil nicht im persönlichen Seelenleben des Empfängers geistig vermitteltes; magisch nennen wir ja jede Vorstellung von einer gar nicht oder nur physisch vermittelten geistigen Wirkung, eine solche Vorstellung gehört aber nicht in das Gebiet der geistigen und ethischen Religion, sondern der Naturreligion. Für die Religion der „Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit" steht es unbedingt fest, daß eine Erfahrung der göttlichen Heilswirkung nicht anders in das Bewußtsein treten kann, als eben nur mittelst der eigenen Bewußtseinsakte des Menschen, der dabei mit seinem ganzen erkennend-fühlend-wollenden Ich betheiligt, bethätigt sein muß. Dem bloß passiven Menschen wird weder eine Offenbarung eingeblasen noch eine Gnadenwirkung eingegossen, sondern von Innen erschließt sich dem suchenden und ringenden Gemüth unter dem erweckenden und erregenden Eindruck der Gemeinschaft das erleuchtende Licht und die befreiende Kraft des höheren gottinnigen Lebens. Das ist zwar allerdings eine innergeistige Wirkung, welche nicht durch das einzelne Ich und sein willkürliches reflektirtes Thun hervorgebracht ist, sondern von ihm erfahren wird als Wirkung einer höheren Macht, zu welcher das menschliche Subjekt sich empfangend verhält; aber dieses Empfangen ist doch nur möglich durch jene intensive innere Selbstthätigkeit, welche wir oben schon als den erlösenden „Glauben" oder als die freie That der Selbsthingabe des ganzen Herzens an die göttliche Gnade erkannt haben. Sofern also im Kultus das Gemüth sich dem Eindruck des Göttlichen hingebend erschließt, diesen in sich aufnimmt und lebendig aneignet, erfährt es darin eine gottgewirkte Lebensförderung oder eine Mittheilung göttlicher Lebenskraft, es wird seines gesteigerten Lebens als eines aus Gott stammenden und mit Gott verbundenen inne, ein Erlebniß, welches die Dogmatik ganz passend unio mystica nennt. In diesem mystischen Zusammenschluß des Menschen mit Gott zur persönlichen freien und bewußten Lebensgemeinschaft, was Kern und Endzweck des Kultusaktes ist, liegt gerade die richtige Mitte zwischen der leeren Symbolik eines bloßen

menschlichen Thuns (einer Ceremonie) und der ungeistigen Magie eines bloßen göttlichen Thuns (einem Wunder).

Schon mit der Zweiheit dieser Momente, deren jedes wieder in ein Mehrfaches von inneren und äußeren Vorgängen sich zerlegen läßt, ist es gegeben, daß der Kultus nie bloß ein einfacher Akt ist, sondern immer eine durch eine Reihe zusammenhängender Akte sich vermittelnde Handlung d. h. ein Drama. Man muß sich an diesem der Kunst entnommenen Begriff nicht stoßen; es handelt sich ja bei seiner Anwendung auf den Kultus nur um die Form der religiösen Bewußtseinsbethätigung im darstellenden Handeln, wobei übrigens der Inhalt der dramatischen Darstellung von der verschiedensten Art sein kann, von der epischen Naturmythologie des früheſten Heidenthums an, die sich um den Jahreslauf der Sonne und Natur drehte, bis zu den idealsten Vorgängen des menschlichen Gemüthslebens, wie sie im christlichen Kultus dargestellt sind; die Größe dieses Unterschieds soll also keineswegs abgeschwächt, das specifisch Höhere und Eigenartige des christlichen Kultus nicht entfernt verkannt werden: gleichwohl darf man mit Fug und Recht das Gemeinsame hinsichtlich der Form alles Kultus in seinem dramatischen Charakter finden, sofern die verschiedenen Momente der Bethätigung des religiösen Bewußtseins und Vollziehung des religiösen Verhältnisses in einer Mehrheit von Akten dargestellt werden, die ebendarum nur in ihrer Zusammengehörigkeit als Exponenten der Realdialektik des religiösen Prozesses richtig zu beurtheilen sind. Es ist dieß ein für das Verständniß der religiösen Erscheinungen wichtiger Punkt, der mehr Beachtung verdiente, als er meistens zu finden scheint. Uebrigens gibt jeder Blick in die Religionsgeschichte die Belege dafür.

Schon das älteste kultische Handeln in der Urgeschichte der Menschheit war nichts anderes als eine dramatische Nachbildung des in den Naturvorgängen angeschauten göttlichen Lebens zum Zweck der Antheilnahme an demselben in wechselseitiger Gemeinschaft von Göttern und Menschen. Die Frühlings- und Herbstfeste der Naturreligionen zeigen überall in ihren Bräuchen deutlich das Bestreben, das Kommen und Scheiden der Gottheit des Lichtes und Lebens so darzustellen, daß die wechselnden Geschicke der Gottheit in den abbildlichen Handlungen und Empfindungen ihrer Verehrer miterlebt

werden. So wurde in Aegypten die Klage der Isis um Osiris, in Syrien die Hochzeit und der Tod des Sonnengottes Melkarth oder Adonis, in Eleusis das Suchen und Wehklagen der Demeter um ihre in die Unterwelt entführte Tochter Kora und darauf deren Wiederkehr und Vereinigung mit der glücklichen Mutter, in Athen der Tod und die Wiederbelebung des Dionysos in einer Weise gefeiert, die an sich schon durchaus dramatisch bewegt und wechselvoll war und darum auch ganz natürlich zur Wurzel des eigentlichen Dramas werden konnte, das sich bekanntlich aus den dionysischen Festspielen entwickelt hat. Und wie bei den Jahresfesten an den Wendepunkten des Naturlebens der Mensch am Leben der Gottheit Antheil nahm, indem er es nachbildend miterlebte, so auch wollte er dann an den Wendepunkten seines eigenen Lebens die Theilnahme und den Segen der Gottheit sich und den Seinigen sichern: daher jene mannigfachen religiösen Bräuche bei der Geburt, bei Pubertätseintritt, Hochzeit und Tod — Bräuche, wie sie in allen Religionen, auch die dürftigsten und primitivsten Religionen der Wilden nicht ausgenommen, sich regelmäßig finden, und in welchen wir ohne Zweifel die elementarsten Formen des Kultus finden dürfen, der sonach schon von Anfang an ebendarauf abzielte, was auch noch in seiner höchsten Form sein alleiniger Zweck ist: das religiöse Verhältniß der Lebensgemeinschaft mit der weltbeherrschenden Macht oder mit Gott zum Vollzug zu bringen. Auch Opfer und Gebet sind nur besondere und wahrscheinlich nicht einmal die ältesten Momente und Mittel dieses auf Gemeinschaft mit dem Göttlichen gerichteten kultisch-dramatischen Handelns.

Das Opfer hat seinen Ursprung einfach darin, daß der Mensch die göttlichen Mächte zur Theilnahme an seinen Mahlzeiten bei festlichen Gelegenheiten einlud, wobei er ihnen ihren Antheil durch Verbrennen der Speisen und Ausgießen des Tranks zur Erde (Feuer und Erde sind die selbst göttlichen Mittler der Gaben) zukommen ließ. Die Gemeinsamkeit des Genusses der Menschen und Götter, welche später bei der priesterlich-sakramentalen Verengung des Opferdienstes immer mehr zurücktrat, ist ursprünglich gerade die Hauptsache gewesen und hatte zum Zweck zunächst eben dieß, die Götter zu Gastfreunden zu machen und damit ihrer Freundschaft und Bundesgenossenschaft sich zu versichern, weiterhin wohl auch,

sie für kräftige Thaten zu Gunsten ihrer Verehrer zu stärken und zu begeistern, wie z. B. die alten Inder dem Soma-Opfer diese Bedeutung zuschrieben. Was also ursprünglich Mittel und Zeichen des Freundschaftsbundes zwischen den Menschen und ihren göttlichen Gastfreunden war, bekam dann aber allmälig, als die Vorstellung von der göttlichen Würde sich steigerte, mehr die Bedeutung eines Huldigungsaktes oder der Darbringung eines schuldigen Tributs, wie der Unterthan oder Schutzbefohlene dem Herrscher oder Schutzherrn ihn zu geben hat. Je nachdem es bei diesem Huldigungsakt sich mehr um Dankbezeugung für schon erfahrene Huld oder um Bitte fernerer Segnung handelt, ist er Dank- oder Bittopfer. Auch das „Sühneopfer" findet seine Erklärung aus der Analogie der primitiven Rechtsverhältnisse: es ist ursprünglich nichts anderes als die gutmachende Bußleistung oder das „Wehrgeld", welches der Beleidiger oder Einer der Seinigen dem Beleidigten zur Loskaufung von seiner Rache schuldet. Bestand die Verschuldung in dem Vergehen einer solidarischen Gemeinschaft gegen einen übermächtigen Herrn, so konnte als Lösegeld die Auslieferung eines oder einiger Angehörigen jener Gemeinschaft zu Tod oder Knechtschaft gefordert werden; doch konnte statt der Menschen auch ein Ersatz an sonstigem werthvollem Eigenthum, z. B. Viehherden, angeboten und angenommen werden. Genau nach diesem socialen Vorbild glaubte das ganze Alterthum auch das gestörte Verhältniß zur Gottheit behandeln zu müssen: um ihren Zorn zu beschwichtigen und ihre der Gesammtheit Unheil drohende Ungnade loszukaufen, bot man ihr eine werthvolle Gabe als Lösegeld an, und ohne Zweifel bestand dieses in schwereren Fällen früher meistens in einem Menschenleben, dessen Tod stellvertretend für die Uebrigen den göttlichen Zorn sühnen sollte. Später erst, als Sitten und Sinnesart menschlicher wurden, traute man auch der Gottheit eine mildere Gesinnung zu und glaubte, daß sie als Ersatz für das Menschenleben ein Thierleben als Sühneopfer annehme — ein Fortschritt der Humanisirung des Kultus, dessen Erinnerung sich noch in Sagen wie die von der Opferung Isaaks oder Iphigeniens erhalten hat. Der sittliche Werth dieser Opfer hängt davon ab, wie weit es dem Opfernden Ernst war mit dem Schmerz des Bußgefühls und dem Verlangen nach Wiederherstellung der friedlichen Gemeinschaft mit der Gottheit — Motive, welche neben dem Wunsche der

Abwendung der Strafen der Gottheit doch auch schon von Anfang im Opfer, sofern es Sühnemittel war, einen symbolischen Ausdruck fanden. Daß die Menge freilich immer das Schwergewicht auf die äußere Handlung als solche gelegt, ihr eine unmittelbare und gewissermaßen nöthigende Wirkung auf Gewinnung der göttlichen Huld zugeschrieben und sich damit von allen tieferen sittlichen Regungen losgekauft hat, liegt in der Natur der Menschen. Daher die lebhafte Polemik, welche die tieferen Geister, wie die hebräischen Propheten und griechischen Philosophen, zu allen Zeiten gegen den Aberglauben eines leeren Ceremoniendienstes und das fleischliche Vertrauen auf die Heilskraft der Opfer getrieben haben, an deren Stelle sie den sittlichen Gottesdienst der Herzens- und Lebenshingabe an Gott und seinen heiligen Willen forderten. Weil aber eben doch die Religion einer Gemeinde nicht ohne kultische Symbole sein kann, so bleibt die bloße Polemik so lange immer fruchtlos, als es nicht gelingt, an die Stelle des groben Ceremoniendienstes eine reinere und geistigere Symbolik zu setzen, welche als unmittelbarer und anschaulicher Ausdruck der religiös-sittlichen Ideen die entsprechenden Vorstellungen und Gemüthsbewegungen in der feiernden Gemeinde hervorzubringen geeignet ist.

Dieß ist in einer Weise, wie bei keiner anderen Religion, im christlichen Kultus der Fall, in welchem die Darstellungsmittel des Wortes und der Handlung und in der Handlung die Einfachheit der Form, die Anschaulichkeit der geschichtlichen Motive und die Tiefe der religiösen Ideen zur wirksamsten Mystik sich von Anfang oder näher von Paulus an verbunden haben. Wohl hat nämlich Paulus Taufe und Liebesmahle schon als bestehende Bräuche in der Urgemeinde vorgefunden, aber erst seine Theologie hat beide Handlungen mit der christlichen Cardinalidee des Erlösungsglaubens in so unmittelbare Beziehung gesetzt, daß sie zu sakramentalen Ausdrucks- und Mittheilungsformen des christlichen Geistes wurden.

Die Taufe findet sich zuerst in der Praxis des Bußpredigers Johannes als Buß- und Weiheakt für das kommende Messiasreich. Von da hat die christliche Urgemeinde sie übernommen, und zwar wesentlich mit derselben Bedeutung, doch so, daß das hinzutretende Bekenntniß des Glaubens an Jesum als den Christus mit dem Em-

pfang der Sündenvergebung und gewisser wunderbarer Geistesgaben (z. B. des ekstatischen Zungenredens, auch der wunderbaren Heilkraft) verbunden gedacht wurde. Bei Paulus nun aber bekam die Taufe in Folge seines tieferen Begriffs des „Glaubens", dessen darstellendes Bekenntniß sie ist, die mystische Bedeutung einer solchen Verbindung mit Christus als dem geistigen Haupt der Gemeinde, worin man mit ihm zu einer einzigen Person so zusammenwächst, daß man seinen Tod und sein Begräbniß in der Untertauchung unter das Wasser nachbildend miterlebt, um fortan dann auch als „neuer Mensch" an seinem über der Erde Sünde und Tod entrückten Heiligkeits- und Herrlichkeitsleben Theil zu haben. Als symbolisch-dramatische Nachbildung des Untergehens und Auferstehens Christi ist also die Taufe nach Paulus die Aneignung und innere Vollziehung der christlichen Centralidee der Erlösung durch ethisches Sterben und Neuwerden; in ihr kommt der neue Mensch, der Geistesmensch zur Geburt, der nicht mehr unter der Knechtschaft von Sünde und Gesetz steht, sondern in welchem der Lebens- und Liebesgeist des Gottessohnes herrscht; so ist sie beides zugleich: Begründung eines neuen religiösen Lebensstandes (die auf Christum Getauften haben Christum angezogen Gal. 3, 28) und Verpflichtung zu einem neuen sittlichen Lebenswandel (Gelöbniß eines guten Gewissens gegen Gott 1 Petri 3, 21; Röm. 6, 11ff.). Es mag hierbei erinnert werden, daß auch die Aufnahme in die eleusinischen Mysterien als eine Art Neugeburt gedacht wurde und daß namentlich der zum Tempeldienst bestimmte Hierophant ein sakramentales Bad zu nehmen hatte, aus welchem er als neuer Mensch mit neuem Namen hervorging, bei welchem „das Erste vergessen", der alte Mensch mit dem alten Namen abgethan war. Diese nahe Verwandtschaft des Taufritus mit den Weihen der Mysterien haben die Kirchenväter wohl erkannt, haben sich aber eben dadurch schon frühe zu Vorstellungen hinsichtlich der Taufwirkung verführen lassen, die an's Magische sehr nahe anstreiften, und die vollends ganz dieser Klippe verfielen, als die Taufe aus einem Glaubensakt der Erwachsenen zur Kindertaufe zu werden begann (vom vierten Jahrhundert an immer allgemeiner). Es liegt auf der Hand, daß die Taufe als Kindertaufe nicht mehr dieselbe volle Bedeutung haben kann wie da, wo sie den persönlichen Glauben voraussetzt und dessen Ausdruck ist. Gleichwohl läßt sich unmöglich be-

streiten, daß diese Sitte nicht blos geschichtlich mit der Gestaltung der christlichen Volkskirche nothwendig aufkommen mußte, sondern auch für die Volkskirche ein bleibendes unveräußerliches Recht hat. Sie enthält den tiefwahren Gedanken, daß innerhalb der christlichen Gemeinde der göttliche Geist des Guten und Wahren die objektive Macht ist, unter deren erziehendem, reinigendem und kräftigendem Einfluß alle Einzelnen von Anfang ihrer geistigen Entwickelung schon stehen, so daß sie nur in diesen Geist der Gemeinschaft, in der sie leben, hineinzuwachsen, sich ihm aufzuschließen und hinzugeben haben, um auch seiner Heils- und Heiligungskräfte theilhaftig zu werden. So ist die Kindertaufe ein ganz passender und allgemeinverständlicher Ausdruck gerade des specifisch christlichen Erlösungsbewußtseins, nach welchem das religiöse Heil der Gottesgemeinschaft nicht mehr erst ein unwirkliches Ideal ist, dessen Verwirklichung der Einzelne mit seinen immer endlichen Kräften in endlosem Suchen und Bemühen anzustreben hätte, ohne es doch je wirklich zu erreichen, sondern vielmehr die in der geschichtlichen Gemeinschaft schon wirklich vorhandene und erziehend wirksame Lebensmacht, deren erlösende Kraft Jeder zu erfahren bekommt, der sich ihrem erziehenden Einfluß willig hingiebt. Dieses letztere Moment der persönlichen freien Selbsthingabe findet freilich bei der Kindertaufe nicht unmittelbar zugleich mit dem äußeren Akt schon statt, wohl aber kommt es nachher mittelst der kirchlichen Erziehung noch hinzu; diese ist also nicht bloß nothwendige Konsequenz, sondern auch wesentliche Ergänzung der Kindertaufe, die thatsächliche Entfaltung der in jenem symbolischen Akte nur gleichsam ideell verbürgten „erziehenden Gnade" der Erlösungsreligion. Es ist insofern sehr passend, daß in der kirchlichen „Einsegnung" am Schluß des religiösen Jugendunterrichts der persönliche Glaube der jungen Christen in einem feierlichen Bekenntniß ausgesprochen wird, und so die bei der Kindertaufe noch fehlende Seite der die göttliche Gnade ergreifenden menschlichen Freiheit nachträglich zur ausdrücklichen Geltung kommt; die dem Kinde unbewußt dargebotene Gnade wird jetzt von ihm mit Bewußtsein ergriffen und damit wird erst vollends der Bund der Gottesgemeinschaft, dessen Initiative zwar Gott durch das Thun der Kirche am Anfang begründete, zu dessen Ratificirung aber immer die menschliche Freiheit mit gehört, wirklich geschlossen.

Die älteste Christengemeinde pflegte bei ihren erbaulichen Versammlungen regelmäßige Liebesmahle zu halten, wie sie auch bei anderen religiösen Genossenschaften, z. B. der essenischen, üblich waren. Indem man nun während dieses Mahles, besonders bei dem feierlichen Akt des „Brodbrechens", an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern gedachte, wo er selbst das gebrochene Brod zum Symbol seines bald im Tode brechenden Leibes gemacht hatte, wurde das Liebesmahl der Jüngergemeinde zugleich zum Erinnerungsmahl an das letzte Zusammensein mit ihrem Herrn und an dessen darauffolgenden Tod. Schon die regelmäßige Verbindung dieses Mahls mit den erbaulichen Gemeindeversammlungen gab zwar demselben eine gewisse religiöse oder kultische Weihe, doch scheint dieselbe von eigentlich sakramentaler Bedeutung früher noch ziemlich weit entfernt gewesen zu sein, wie wir aus den Andeutungen des ersten Korintherbriefes über die korinthische Sitte beziehweise Unsitte bei der Feier dieses Mahles schließen dürfen. Wieder ist es die paulinische Theologie gewesen, welche den sakramentalen Charakter dieser Feier begründet hat. Paulus vergleicht das „Herrnmahl", wie er es bezeichnend nennt, mit den jüdischen und heidnischen Opfermahlzeiten: wie bei diesen die Opfernden mit dem Gott, dem der Altar gehört, in eine geheimnißvolle Verbindung treten, so der Christ im Herrnmahl mit Christo; das Genießen vom geweihten Kelch und Brod, diesen Symbolen des vergossenen Blutes und gebrochenen Leibes Christi, repräsentirt nicht bloß, sondern vermittelt auch in geheimnißvoller Weise eine persönliche Verbindung mit dem gekreuzigten Haupt der Gemeinde, begründet also gewissermaßen eine Todesgenossenschaft, einen Blutbund zwischen ihm und allen den Seinigen, wodurch diese dem dämonischen Weltleben entnommen und in den geistlichen Lebensverband Christi aufgenommen oder „Glieder seines Leibes" werden, beseelt von seinem Geiste der Gotteskindschaft, die also zu Gott in dem Friedensverhältniß des „neuen Bundes" der Versöhnung stehen. Darum heißt bei Paulus der diese Verbindung vermittelnde Weihekelch selber „der neue Bund" und „die Gemeinschaft des Blutes Christi" (I. Cor. 11, 25. 10, 16) und darum wird die fortwährende Wiederholung der Feier gefordert, weil darin immer aufs neue „der Tod Christi verkündigt", nämlich thatsächlich erwiesen wird als das, was er nach Paulus wesentlich ist: als die Grund-

legung des neuen Bundes, in welchem das Alte vergangen und Alles neu geworden ist. So ist also auch das Abendmahl genau ebenso wie die Taufe bei Paulus als ein mystisch-symbolischer Akt gefaßt, in welchem der Tod Christi abbildlich nacherlebt und so aus dem äußeren Erlebniß des Einen in das innerliche Erfahren Aller, in jenen ethischen Gemüthsprozeß umgesetzt wird, in welchem die Erlösungsidee sich verwirklicht. Ein bloßes Symbol ist also die sakramentale Handlung nach Paulus insofern nicht, als dabei allerdings eine mystische Union stattfindet, nämlich zwischen den Feiernden und dem Christusgeist; nur wird diese nicht etwa an die Elemente des Abendmahlsgenusses gebunden, als ob diese mehr wären als einfache Symbole; vielmehr ist's der Akt des andächtigen Genießens, diese symbolische und gemeinschaftliche Glaubensbethätigung, wodurch die Feiernden mit dem gefeierten Haupt und mit einander einen Bund für's Sterben und Leben schließen oder befestigen. — Daß nun aber diese ideale paulinische Auffassung des Herrnmahles in der Kirche bald ein Wendung im Sinne eines massiveren Realismus bekam, indem man in dem Abendmahlsbrod gewissermaßen eine fortgesetzte Verkörperung des göttlichen Logos und daher ein übersinnlich-sinnliches Arzneimittel und Lebenselixir suchte: das liegt in der Natur derartiger kultischer Vorstellungsweisen und beruht auf dem einfachen psychologischen Grund, daß die innere Erfahrung von dem erhebenden und belebenden Eindruck der Feier auf eine äußere Ursache bezogen und diese in das sinnliche Material der Feier verlegt wird.

Aus der Feier des Herrnmahles, die von Anfang eine centrale Stellung einnahm, hat sich die Gestaltung des kirchlichen Kultus in einer Weise entwickelt, die ich nicht besser zu bezeichnen wüßte, als wenn ich sie die Dramatisirung der Erlösung nenne, wie dieselbe sowohl göttliche Offenbarungswirkung als menschliche Glaubensbethätigung ist. Die Handlung verlauft in einer Reihe von Akten, in welchen das Wechselverhältniß Gottes und des Menschen, wie es das Wesen der Erlösungsreligion ausmacht, als dialogische Nachbildung der Realdialektik zwischen göttlichen Offenbarungsthaten und menschlicher Glaubensantwort sich entfaltet; die Rollen anfangs vertheilt zwischen Priester und Gemeinde, während später besonders in der griechischen Kirche die Gemeinde zur bloßen Zuschauerin des ausschließlichen Handelns der Priester wurde. Indem die Handlung

die Voraussetzung der Erlösung in dem durch Adam begründeten menschlichen Unheil und das Hoffnungsziel ihres letzten Abschlusses in der Seligkeit der triumphirenden Kirche mitumfaßt, wird sie zur verkürzten Nachbildung des Dramas der Welt- und Heilsgeschichte und damit zugleich zur symbolischen Vorbildung der Gemüthsvorgänge, in welchen die Erlösung von der Gemeinde immer neu erfahren und angeeignet werden soll. Als Repräsentation des erlösenden Wirkens Gottes ist sie Mittel der in der Offenbarung sich darbietenden Gnade, als Dankfeier der erlösten Gemeinde aber ist sie menschliche Selbstthätigkeit der Hingabe der Gemeinde an Gott, worin die Idee des Opfers zum reinen ethischen Vollzug kommt. In der dankbaren Feier des Liebesopfers Christi stellt nämlich die Gemeinde sich selbst, diesen „mystischen Leib Christi", immer aufs neue als gottgeweihtes Opfer vor Gott dar: das ist der ursprüngliche und noch bei Augustin ganz deutliche ideale Sinn der „Messe" oder „Eucharistie" gewesen. Je mehr dann aber die selbstthätige Betheiligung der Gemeinde durch das Uebergewicht des klerikalen Thuns zurückgedrängt, je mehr zugleich diesem Thun selbst eine unmittelbare theurgische Heilskraft beigelegt wurde, und je mehr die massivere Denkweise der mittelalterlichen Christenheit die Gegenwart des Göttlichen in sinnlich-greifbarer Gestalt in der geweihten Hostie anschauen wollte, desto mehr veräußerlichte und vergröberte sich der ursprünglich reinere Sinn der Eucharistie zu der magischen Vorstellung vom Wunderakt des Meßopfers, welches der Priester als tägliche Wiederholung des Opfers Christi zum Heil für Lebende und Todte vollziehe. Hierin war nun die an sich tiefwahre Idee, daß die Erlösung ein in der Gemeinde sich immer neu vollziehendes Erlebniß sei, in der verhängnißvollsten Weise verzerrt: aus dem ethischen Vorgang in den Herzen der Gläubigen wurde ein priesterlicher Wunderakt, mit dessen Vollziehung der Priester zum Schöpfer des Heils und damit zum Herrn der Gewissen, zum Inhaber aller Gnadenschätze, zum unentbehrlichen Mittler zwischen Gott und der Gemeinde wurde. Weil dieser Cardinalirrthum des Katholicismus mit dem priesterlichen Meßopfer solidarisch verknüpft ist, so haben die Reformatoren mit vollem Recht gegen diesen Sitz des Uebels einmüthig protestirt und dafür auf die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Christus und dem Einzelnen beim Abendmahl gedrungen. In der positiven Auffassung dieser Beziehung aber

gingen die beiden protestantischen Kirchen in der Art auseinander, daß die lutherische das Schwergewicht auf das gläubige Empfangen, auf den ruhenden Gottesgenuß der Feiernden legt, die reformirte aber auf das gläubige Thun, auf die gemeinsame Bethätigung des die Gemeinde erfüllenden christlichen Geistes in feierlicher Dankbezeugung und Angelobung an Gott und Christum. Diese mit der Eigenart der beiderseitigen Frömmigkeit (S. 234f.) aufs engste zusammenhängende Verschiedenheit der Stimmung der Feiernden, die mystisch-kontemplative dort und die ethisch-productive hier, ist der eigentliche Differenzpunkt der beiden Kirchen, wogegen die Frage nach der Gegenwart des Leibes Christi nur eine phänomenologisch-symptomatische Bedeutung hat. Es sind also im Grunde eben jene beiden Seiten, welche nach dem oben Gesagten gleichwesentlich zum Kultus überhaupt gehören, und welche auch in der altchristlichen Auffassung der Eucharistie thatsächlich verbunden waren (Gnadenmittel und Opferakt), in welche sich die protestantischen Schwesterkirchen so schwesterlich getheilt haben, daß jede auf die eine der beiden Seiten das Schwergewicht legt, ohne übrigens die andere ausschließen zu wollen. Denn auch lutherischer Seits wird doch als Bedingung des segensreichen Empfangens und geistlichen Genießens der lebendige Glaubensakt gefordert, und auch reformirter Seits wird doch der Glaubensbethätigung die heilskräftige Wirkung zur Befestigung der Heilsgewißheit nicht abgesprochen. Daraus folgt, daß auch hier, wie auf allen andern Controverspunkten, beide protestantischen Kirchen gleichsehr im Recht sind und ihr Unrecht nur da beginnt, wo sie sich gegenseitig ausschließen wollen, statt sich durch einander zu ergänzen. In dieser Ergänzung läge aber zugleich die Erneuerung der altkatholischen idealen Auffassung der Eucharistie, so daß die Möglichkeit einer Reunion der Konfessionskirchen zu höherer Katholicität gerade auf diesem bestrittensten Punkt für die unbefangene Beurtheilung außer Zweifel liegt.

Auch darin ist der Protestantismus nur wieder auf die altchristliche Gottesdienstweise zurückgegangen, daß er dem Wort, und zwar dem allgemeinverständlichen, in der Volkssprache gesprochenen Wort, wieder sein Recht auf hervorragende Stellung im Kultus der Geistesreligion eingeräumt hat. Mag auch die Handlung an und für sich die tiefsinnigste Symbolik enthalten, ohne das deutende Wort

bleibt sie ein unverstandenes stummes Zeichen, das für die Menge nur zu leicht zum geistlosen opus operatum wird, welches wohl ein dumpfes Andachtsgefühl wecken, aber nicht eine selbstbewußte, verstandesklare und willenskräftige Frömmigkeit fördern kann. Nur das Wort, in welchem der Geist sich zu bestimmtem Gedanken gestaltet, kann auch bestimmend auf Denken und Wollen der Gemeinde wirken. Wie von Anfang das Wort die Schöpferkraft war, welche in das Chaos der wogenden Lebenskräfte Licht und Ordnung gebracht hat, so hat auch in der Religion das Wort allein die Kraft, das Chaos der hin und her wogenden Gefühle, Stimmungen und Strebungen der Seelen zu klären und zu gestalten zu einer dauerhaften und gemeinsamen Lebensordnung, zu der idealen Welt der Ueberzeugung und Gesinnung einer Gemeinschaft. Es ist aber eine doppelte Form, in welcher das Wort beim Kultus in Betracht kommt: theils als das liturgische Gebetswort der Gemeinde, welches entweder direkt von dieser im Chorgesang gesprochen oder für sie vom Geistlichen, der hierbei (als Liturg) nur der Mund der Gemeinde ist, vorgesprochen wird; theils das betrachtende, belehrende und mahnende Wort der Predigt, welches an das Schriftwort anknüpfend dessen Ausführung und Auslegung aus dem Bewußtsein des schriftkundigen Lehrers, der hierbei die Funktion der produktiven „Propheten" der alten Kirche ausübt, zum Zweck der Erbauung der feiernden Gemeinde gibt.

Das Gebet ist ein Sichversetzen in die Gemeinschaft mit Gott, um bei ihm das Heil zu finden, das die Welt des Endlichen nicht gewährt; als Suchen des Heils bei Gott ist es Bittgebet, als feierndes Genießen desselben ist es Dankgebet oder allgemeiner: Anbetung, Versenkung in die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit und in das Gefühl der Theilnahme an derselben. Je nach der Stufe der Gottesvorstellung und des Selbstgefühls gestaltet sich natürlich auch Inhalt und Form des Gebets sehr verschieden. An und für sich kann den Inhalt des Bittgebets alles das bilden, was überhaupt dem Menschen am Herzen liegt, von den niederen Wünschen seines sinnlichen Wohlergehens bis zum höchsten Verlangen nach sittlicher Kräftigung und religiöser Beruhigung, nach Erfüllung des göttlichen Heilswillens im Einzelnen wie im Ganzen des Reiches Gottes; während in den niederen Religionen das erstere selbstverständlich überwiegt, das Sittliche hingegen nur allmälig und sporadisch, z. B. in der Bitte um

Schuldvergebung hinzutritt, so kann im christlichen Gebet die irdische Sorge zwar auch noch ein Moment, ja den Ausgangspunkt bilden, aber nicht mehr den Zielpunkt. Denn hier soll eben das Gebet selber das Mittel sein, um alle niederen und selbstischen Sorgen abzustreifen und das Gemüth zu erheben zu dem Einen, was Noth thut: zu der unbedingten Zweckerfüllung in der Theilnahme an dem heilig-seligen Leben Gottes, zum Frieden und zur Freude des heiligen Geistes. Indem das Gemüth sich zu diesem höchsten Gut erhebt, ordnen sich von selbst diesem unbedingten Zweck die besonderen und bedingten Zwecke in der Art unter, daß sie nicht mehr in ihrer Isolirung für sich Gegenstand des Wunsches sind, sondern nur noch insofern und insoweit, als sie nach der allgütigen und allweisen Ordnung und Regierung der Welt zu Mitteln des höchsten Gutes zu dienen bestimmt sind. Damit faßt sich zuletzt alles Besondere zusammen in dem Einen: „Dein Wille geschehe!" Zur richtigen Gebetsgesinnung gehört also ebensowohl das kindliche Vertrauen zur göttlichen Liebe und Weisheit, die unser Bestes will und weiß, wie die kindliche Ergebung in die göttliche Regierung, die nichts eigensinnig ertrotzen will, nichts eigenmächtig erzwingen zu können meint, sondern sich stets der unbedingten Abhängigkeit von dem allbestimmenden Willen Gottes bewußt bleibt. Das bloße Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht ohne Vertrauen auf ihre Liebe und Weisheit führt zur stumpfen Resignation, welche den Muth des Hoffens und Strebens lähmt und in freud- und thatlosem Quietismus oder in Verzweiflung endet. Das bloße Gefühl des Vertrauens aber ohne die Demuth und Ergebung des Abhängigkeitsgefühls führt zur kindischen Eigenwilligkeit, die Gott Trotz bieten und seine Macht in den Dienst der selbstischen Eigenzwecke zwingen zu können wähnt — eine Denk- und Sinnesweise, wie sie aller Zauberei zu Grunde liegt, denn nichts anderes ist ja „Zauberei" als der Versuch, die übersinnliche Macht der Gottheit oder der Geisterwelt durch gewisse kultische Formen in den Dienst des Eigenwillens zu zwingen; die Grenzen zwischen diesem Aberglauben und dem Ueberglauben des trotzig-eigensinnigen Betens sind, sowohl hinsichtlich der theoretischen als der praktischen Verkehrtheit beider, ganz fließende. Gleichweit entfernt also sowohl von muthloser Resignation wie von übermüthigem Trotz, besteht die wahre Frömmigkeit des Gebets in jenem Kindessinn der vertrauens-

vollen Ergebung, welchen Jesus uns gelehrt hat mit dem Mustergebet: „Vater, nicht mein Wille, sondern der Deinige geschehe!" In diese richtige Gebetsstimmung das Gemüth zu versetzen, dazu ist nun eben vorzüglich die Gemeinsamkeit des Gebets inmitten der feiernden Gemeinde geeignet. Hier treten von selbst die Einzelinteressen zurück hinter die allgemeinen Zwecke des religiös-sittlichen Gemeindelebens; die idealen Güter, auf welche der gemeinsame Wille der betenden Gemeinde gerichtet ist, stellen sich eben damit unwillkürlich auch für das Gefühl des Einzelnen als die höheren und höchsten Güter dar, und indem so sein Interesse auf sie gelenkt, sein Geschmack für sie geweckt, seine Empfänglichkeit für sie geöffnet wird, erhebt sich das Herz über den niederen Dunstkreis der selbstischen Sorgen und Anliegen zum reinen Aether des göttlich Guten und Wahren; von der Glut der gemeinsamen Andacht werden auch die spröden Herzen erwärmt und erweicht, von den Schlacken der Selbstsucht und des Weltsinnes geläutert und mit edlerer Begeisterung erfüllt.

Als besonders wirksames Mittel zur Erzeugung dieser gemeinsamen gehobenen Stimmung dient der Gemeindegesang oder Choral; schon daß hierbei das gemeinsame Gebet — denn das ist im weiteren Sinn jedes kirchliche Lied — auch wirklich von Allen gemeinsam vorgetragen wird, erhöht seine Wirkung, und dazu kommt dann der Gesang einer ernsten, getragenen, machtvollen Tonweise, um den Eindruck des Erhebenden und Begeisternden zu vollenden. Wenn übrigens auch der von der Gemeinde gesungene Choral hinter den ästhetischen Anforderungen, die ein musikalisches Ohr an den Chorgesang stellen mag, natürlich immer mehr oder weniger weit zurückbleibt, so fühlt das die große Mehrheit der Gemeinde überhaupt gar nicht und auch die Wenigen, die es etwa empfinden mögen, werden sich dadurch, wofern sie nur sonst wirklich bei der Sache sind, nicht zu sehr stören lassen. Der Choral „Ein feste Burg ist unser Gott" wird selten ganz korrekt gesungen und übt doch bei jeder festlichen Feier seine unvergleichliche Wirkung. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht doch zur Hebung des Gemeindegesangs manches geschehen könnte und sollte; es könnte z. B. etwas mehr Abwechselung in die Melodieen gebracht, der Rhythmus im Durchschnitt etwas munterer gemacht, die Stimmlage etwas niederer genommen

werden, so daß auch den Männern das Mitsingen erleichtert würde, und vor allem müßte durch einen gut geschulten Elite-Chor dem Gemeindegesang ein fester Halt und Führer gegeben werden. Es ließen sich ferner für die Festabende sogenannte „liturgische Gottesdienste" einrichten, in welchen mit der Verlesung passend ausgewählter Schriftabschnitte Gesangvorträge, und zwar sowohl Choräle als auch Arien abwechseln würden; das wäre dann ein Analogon des Oratoriums, wenn auch natürlich viel einfacher und künstlerisch anspruchsloser, aber in der erbaulichen Wirkung auf die Festversammlung hinter jenem kaum zurückstehend und als Abwechselung statt des Predigt-Gottesdienstes Allen willkommen. Durch ihren dramatisch bewegten Gang würden solche liturgische Gottesdienste ein passendes Mittelglied zwischen Kultus und volksthümlichem religiösem Drama bilden, welches, wie es sich einst aus dem katholischen Kultus entwickelt hat, mit der Zeit auch noch einmal in der protestantischen Gemeinde wiederkehren dürfte, nicht zwar als Ersatz des eigentlichen Kultus (wie Rothe meinte), wohl aber als Ergänzung desselben und Bindeglied der religiösen und der weltlichen Kunst, eine Vermittelung, die beiden Theilen zu gute käme, jener zur Bereicherung und Verschönerung der Formen ihrer Darstellung, dieser zur Veredelung und Vertiefung ihres Inhalts; „und wahrlich, unsere einseitig ästhetisirende Bühne könnte die heiligende Kraft der Sittlichkeit und Religion wohl brauchen, wie auch der nüchterne protestantische Gottesdienst des Schmuckes der Kunst sich mehr erfreuen dürfte" (Thoma). Freilich sind das zunächst noch Zukunftsideen, welche manches Kopfschütteln hervorrufen mögen; ich will sie hier nicht weiter verfolgen, sondern nur noch bemerken, daß mir mit den Lutherfestspielen von Devrient und Herrig, welche das Lutherfestjahr uns gebracht hat, schon ein vielversprechender Anfang zu einem protestantischen Volksschauspiel gegeben zu sein scheint, ein Keim, der nur des rechten Bodens und der liebevollen Pflege seitens der dazu Berufenen bedarf, um zum schönen Baum zu erwachsen.*)

Zu dem liturgischen Wort des gesprochenen oder gesungenen Gebets, in welchem der religiöse Gemeingeist der feiernden Versamm-

*) Vergl. meinen Vortrag über „das religiöse Drama", Separatabdr. aus der Prot. Kirch. Zeit. 1881, Nr. 19 und 21; auch die Berichte über die Lutherfestspiele von Devrient und Herrig: Prot. Kirch. Zeit. 1883, Nr. 44 und 46.

lung unmittelbar als solcher sich ausspricht, kommt ferner hinzu das Wort der Kultus-Rede oder die Predigt, in welcher die religiöse Wahrheit in der individuellen Erkenntniß- und Darstellungsform des Predigers zum Ausdruck kommt. Während der Geistliche als Liturg nur der Mund der Gemeinde ist, welcher das Gemeinbewußtsein auch in der gemeingültigen, kirchlich festgesetzten und stabilen Form auszusprechen hat, so verkündigt er dagegen als Prediger die christliche Wahrheit in der Form, wie sie in ihm als persönliche Ueberzeugung sich gestaltet hat, entwickelt ihren Inhalt in freier Reflexion, legt die überlieferten Formen nach dem Maße und der Art seiner eigenen Einsicht aus und macht die Anwendung der allgemeinen Wahrheiten auf die jeweiligen Bedürfnisse und Zustände der hörenden Gemeinde. Bei aller formalen Verwandtschaft mit der weltlichen Rede unterscheidet sich die Predigt von ihr doch wesentlich dadurch, daß sie weder bloß, wie der belehrende Vortrag, gewisse Erkenntnisse in einzelnen Wissensgebieten mittheilen, noch auch, wie die politische oder gerichtliche Rede, eine bestimmte Ueberzeugung und Entschließung für das Handeln auf einzelnen Lebensgebieten bewirken, sondern den ganzen Menschen im Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, am Herzen erfassen, auf seine sittlich-religiöse Gesinnung einwirken, seine Charakterbildung bestimmen, mit einem Worte „erbauen“ will. Diese erbauliche Wirkung übt die Predigt eben dadurch, daß sie das christliche Lebensideal wie es in der Gemeinde im Allgemeinen die feststehende Voraussetzung und Grundlage ihres Gemeinbewußtseins bildet, in der konkreten Bestimmtheit und mit der eindringlichen Kraft einer persönlichen Ueberzeugung darstellt; gerade in der Durchdringung der objektiven Wahrheit und der Subjektivität der Darstellung liegt die eigenthümliche Kraft der Predigt, persönliche Ueberzeugung zu wecken und religiöses Leben zu erzeugen; denn auch hier gilt, daß nur aus Lebendigem Leben entstehen kann. Freilich liegt auf eben diesem Punkt auch die eigenthümliche Schwierigkeit und Klippe der Predigt: sie soll die Wahrheit verkündigen so, wie sie im Bewußtsein des Predigers aufgefaßt ist, und zugleich so, wie sie im Bewußtsein der Gemeinde vorausgesetzt ist. Aber wird das eine mit dem andern sich ohne weiteres decken? Dieß ist schon aus dem allgemeinen Grund, von besonderen Zeitverhältnissen ganz abgesehen, nie ganz zu erwarten, weil die Wahrheit, je gehaltreicher und be-

deutsamer für das persönliche Leben sie ist, desto mehr in der persönlichen Reproduktion den Stempel der individuellen Auffassung, also einer gewissen Besonderheit und Neuheit aufgeprägt erhält; je tüchtiger die Persönlichkeit des Predigers ist, desto entschiedener wird auch ihre Eigenartigkeit in seiner Predigtweise sich ausprägen und derselben gerade ihren vorzüglichen Reiz und Werth verleihen. Kann also im Allgemeinen das Recht auf individuelle Auffassung der christlichen Wahrheit dem Prediger unmöglich bestritten werden, so kann sich die Frage nur auf die Grenzen dieses Rechts beziehen oder darauf, inwieweit seine Uebereinstimmung mit den Voraussetzungen des Gemeindebewußtseins zu verlangen sei?

Diese Frage ist nun aber einfach aus dem Zweck der Predigt zu beantworten. Sie soll nicht lehrhafte Kenntnisse über irgendwelches Wissensobjekt, also auch nicht dogmatische oder historische Lehrsätze enthalten, sondern sie soll erbauen, d. h. persönliches religiöses Leben wirken, soll also die Wahrheit des Christenthums darstellen nicht in theoretischen Begriffen und Formeln für den Verstand, sondern als praktisches Lebensideal für das Herz, soll das Bild christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit so klar, anschaulich und ansprechend als möglich zeichnen, bald vom centralen Princip aus entwickelnd nach allen Seiten der Peripherie, bald von einer besonderen Seite seiner Erscheinung ausgehend und sie auf das allgemeine Princip christlicher Herzensgesinnung zurückführend. Ist dieß der wesentliche Zweck der Predigt, so folgt daraus für Beurtheilung der obigen Frage ein Doppeltes: Zuvörderst ist klar, daß zwischen dem Prediger und seiner Kirche Uebereinstimmung herrschen muß über das Wesen des christlichen Lebensideales oder darüber, worin wesentlich die lebendige Frömmigkeit und Sittlichkeit einer christlichen Persönlichkeit bestehe, wie sich ihre Gesinnung im Verhältniß zu Gott und Welt nach christlichem Prinzip zu gestalten habe. Die Uebereinstimmung über dieses reale praktische Lebensverhältniß ist die Gemeinschaft des Glaubens, wie sie allerdings unumgängliche Voraussetzung für die Wirksamkeit des Predigers bildet. Wie aber dieses religiöse Lebensideal am richtigsten theoretisch zu formuliren, welche lehrhaften Aussagen als Voraussetzungen oder Folgerungen dogmatischer oder historischer Art mit ihm zu verknüpfen seien, dieß hängt mit dem Zweck der Predigt nicht unmittelbar zusammen, ist

also auch weniger eine Frage der kirchlichen Praxis als der Schule, über welche sonach das Urtheil dem Prediger als solchem durchaus freigestellt werden kann und soll. Er kann die dogmatischen Festsetzungen der kirchlichen Symbole für schulmäßig richtige Formulirungen der christlichen Religion halten und doch sie als ungeeignet für die praktischen Zwecke der Predigt unbenützt lassen. Und umgekehrt kann er die Dogmen für mangelhafte und nur zeitweise berechtigte Ausdrucksweisen des Glaubens halten und doch sich in der Predigt ihrer Vorstellungs- und Sprachweise bedienen als des einfachsten Mittels der Verständigung mit Solchen, welchen ihr Glaube nur in dieser Form geläufig ist. Worauf es also für die Predigt und überhaupt für den Kultus ankommt, das ist nicht sowohl die theoretische, für den logischen Verstand stichhaltende Richtigkeit, als vielmehr die praktische, auf das Gemüth wirksame Motivationskraft, die psychologische Brauchbarkeit der dogmatischen Vorstellungen. Diese aber ist nicht bloß bei den einzelnen Dogmen sehr verschieden, sondern sie ist auch von dem jeweiligen religiösen und allgemeinen Bildungsstand der einzelnen Gemeinde wesentlich bedingt. Wo das religiöse Bewußtsein einer Gemeinde der dogmatischen Vorstellungsweise der kirchlichen Symbole so entfremdet ist, daß sie sich gar nicht oder nur schwer und durch mühsame Reflexionsumwege in sie hineinfinden kann, da wäre es offenbar sehr zweckwidrig, wenn der Prediger diese dogmatischen Formeln betonen und sie der Gemeinde aufdringen wollte, als ob sie die Sache selbst wären, während sie doch auf alle Fälle nur das menschliche und schulmäßig gebildete Behältniß des religiösen Geistes sind, um dessen Mittheilung und Belebung es sich im Kultus allein handelt. Wo hingegen eine Gemeinde in den überlieferten dogmatischen Vorstellungen noch so unbefangen lebt, daß sie ihr gleichsam als die selbstverständliche Muttersprache ihres religiösen Bewußtseins gelten, da wird auch der Prediger sich dieser Vorstellungen als des nächstliegenden Verständigungsmittels in dem erbaulichen Verkehr bedienen, gleichviel, wie er sonst über deren theoretische Korrektheit urtheilen möge, ob er sie für eine angemessene Ausdrucksweise der religiösen Lebenswahrheit halte, oder für eine unangemessene, für haltbar oder für verbesserungsbedürftig. Im ersteren Fall wird er sich nur davor zu hüten haben, daß er nicht die dogmatische Form, die doch auf alle Fälle nur Mittel sein

kann für den praktischen Zweck, selber zum Zweck mache, daß er nicht den Ausgangspunkt mit dem Zielpunkt der kultischen Rede verwechsele und dadurch das wirkliche Ziel des Kultus, die Erbauung der Gemeinde, verfehle. Im zweiten Fall aber hat er sich nicht minder davor zu hüten, daß er nicht durch voreiliges und liebloses Kritiküben an den Formen der kirchlichen Ueberlieferung das an sie noch gebundene Bewußtsein der Gemeinde verwirre und verletze, ihr Vertrauen verscherze und mit der Verwerfung des Verständigungsmittels zugleich das Mittel der praktischen Einwirkung auf die Gemeinde verliere. Das Eifern wider die Dogmen gehört so wenig auf die Kanzel wie das Eifern für sie; eins wie das andere ist Zeichen eines kurzsichtigen und engherzigen Dogmatismus und Doktrinarismus, der die Form über die Sache stellt, die Kirche mit der Schule verwechselt, an die Stelle der Religion die Theologie setzt und so über der Theorie das Leben vergißt und schädigt. „Grau, Freund, ist alle Theorie und grün des Lebens goldner Baum!" Wenn dieser Spruch von den Predigern immer beachtet würde, kämen wir über manche kirchliche Schwierigkeiten leichter hinweg. Uebrigens ist es noch ein Glück, daß auch auf diesem Gebiet das Leben selber weiser zu sein pflegt als die Schulweisheit der Menschen; Gegensätze, welche die letzteren für unüberwindlich halten (und logisch mögen sie es ja wohl auch sein), gleicht die Praxis mit ihrer unbewußten Vernunft schon ganz von selber bis zur Unmerklichkeit aus; Theologen, die im dogmatischen Streit sich unversöhnlich gegenüberstehen und gegenseitig der „grundstürzendsten Irrthümer" beschuldigen, kommen in der praktischen Wirksamkeit bei gleichartigen Gemeindeverhältnissen mittelst des natürlichen bon sens einander so nahe, daß ein nicht theologisch geschultes Ohr Mühe hat, einen Unterschied in ihrer Predigtweise zu entdecken. Eben darum pflegt das Volk sich um die dogmatischen Händel der Theologen immer weniger zu kümmern: es sieht sich den Mann an und nicht seine Schulmeinung; hat es nur einmal Vertrauen zur religiös-sittlichen Persönlichkeit eines Predigers, so fragt es weiter nicht nach seiner theologischen Richtung. Und wir meinen, daß das Volk darin ganz recht thut, und können nur wünschen, daß seine gesunde Vernunft mit der Zeit auch in alle Kirchenregierungen einziehen möchte!

Von der Predigt als regelmäßigem Kultusakt des öffentlichen

Gottesdienstes unterscheidet sich die Kasualrede dadurch, daß jene christliches Leben im Allgemeinen zu erbauen, diese aber bestimmte Erlebnisse der Einzelnen oder der Gesammtgemeinde in das Licht der religiös-sittlichen Wahrheit zu stellen und durch mahnenden oder tröstenden Zuspruch zu weihen sucht. Insbesondere die Ereignisse des Familienlebens: die Geburt der Kinder, ihr Mündigwerden und Eintreten in die Gesellschaft, die Verheirathung und der Tod erhalten ihre Weihe durch besondere kultische Akte, welche den natürlichsten Anlaß zur Pflege des religiös-sittlichen Seelenlebens der Einzelnen und der Familien oder zur „Seelsorge" darbieten. In dieser regelmäßigen, an die Ereignisse des natürlichen Lebenslaufs anknüpfenden Seelsorge liegt noch mehr als im öffentlichen Gottesdienst das Band, welches die Einzelnen mit der religiösen Gemeinschaft verknüpft. Indem diese, vertreten durch ihr geordnetes Organ, das Leben aller ihrer Mitglieder von der Wiege bis zum Grabe mit ihrem Segenszuspruch und kultischer Feier begleitet, bezeugt sie zugleich die liebende Gemeinschaft und Antheilnahme des Ganzen an Freude und Leid der Einzelnen und läßt Jeden, auch den Aermsten und Verlassensten fühlen, daß er nicht allein in der Welt dasteht, daß sein Leben, sein Wohl und Wehe eine Bedeutung hat für die Gesammtheit, ein Gegenstand ihrer liebenden Antheilnahme, ihrer Fürsorge und Fürbitte ist. In diesem Gefühl der solidarischen Verbundenheit liegt aber zugleich das stärkste Motiv der solidarischen Verpflichtung der Einzelnen gegen die Gemeinschaft, von deren Theilnahme sie sich umfaßt und getragen wissen; indem die Antheilnahme der Gemeinschaft dem Einzelnen das Bewußtsein vom Werth seines Lebens erhöht, erzieht und vertieft sie zugleich das Gefühl der Verantwortlichkeit für die Lebensführung und weckt im Ehr- und Schamgefühl die mächtigste Stütze des Pflichtgefühls. So wird die Seelsorge zum natürlichsten und wirksamsten Mittel der sittlichen Volkserziehung; der Geistliche als das Organ der religiösen Gemeinde wird zum Vertreter des idealen Gemeinbewußtseins oder des öffentlichen Gewissens, sein Mahn- und Strafwort ist nicht mehr bloß das Wort eines Einzelnen, sondern ist die Stimme des idealen sittlichen Gemeingeistes, das Urtheil des anerkannten Volksgewissens, des Ehr- und Pflichtbewußtseins der Gemeinde, und darin liegt eine Autorität, eine erziehende Macht, wie sie in gleichem Grade keiner

anderen Institution, weder der staatlichen Obrigkeit, noch der Schule zukommen kann.

Wohl werden diese beiden mit der religiösen Gemeinschaft oder der Kirche zum Zweck der normalen sittlichen Volksbildung ergänzend zusammenwirken müssen, aber nie werden sie dieselbe zu ersetzen vermögen, weil sie den Menschen nicht so unmittelbar, wie die letztere am innersten Mittelpunkt seiner Persönlichkeit, am Herzen und Gewissen zu erfassen vermögen; wohl stellen auch sie das Gute und Wahre dar, aber immer nur von einer einzelnen Seite, nicht als ganzes allumfassendes Lebensideal, und auch nicht in einer durch das ganze Leben sich hindurchziehenden Beeinflussung aller Einzelnen. Die religiöse Gemeinschaft weiht schon den Lebensanfang durch die feierliche Erklärung, daß der junge Weltbürger zum höchsten Lebensideal bestimmt und demselben durch Erziehung zuzuführen sei; dann besorgt sie diese Erziehung theils direkt durch den religiösen Jugendunterricht, theils indirekt durch ihren Einfluß auf Familie und Schule; und auch wo diese beiden beim Mündiggewordenen ihrer pädagogischen Aufgaben entledigt sind, fährt die Kirche immer noch fort, durch Kultus und Seelsorge zu erziehen, zu mahnen und zurechtzuweisen, zu ermuthigen und zu stärken. Auch dem Familienleben giebt sie die idealste Weihe, indem sie den ehelichen Bund nicht bloß als rechtsgültigen Vertrag, was er für die bürgerliche Gesellschaft allerdings zunächst ist, sondern auch als die in Gott gebundene Gemeinschaft der Herzen erkennen lehrt und deren Heilighaltung zur Gewissenssache macht. Ferner, wo im bürgerlichen Leben das starre Recht nur den Buchstaben des Gesetzes walten läßt, der so vielfach für die zum Kampf ums Dasein schwächer Ausgerüsteten zur harten Unbilligkeit ausschlägt, da tritt die religiös-sittliche Gemeinschaft, sei es unmittelbar als Kirche oder mittelbar in den Vereinen und Instituten, welche sie durch die Motive der erbarmenden Liebe ins Dasein rief, ausgleichend und unterstützend ins Mittel, als Vertreterin der ungeschriebenen ewigen Gesetze der Menschlichkeit, die in keinem Staatsgesetz kodificirt sind. Endlich auch noch da, wo alle Gesetzesansprüche, wo alles Wissen und Können zu Ende ist und nur noch die trauernde und sehnende Liebe das Wort hat: am Grabe noch pflanzt sie die Hoffnung auf.

In dieser unlöslich engen Verbindung von religiöser Kultusanstalt und sittlicher Volkserziehungsanstalt liegt das Eigenthümliche der christlichen Kirche, was sie von anderen Religionsgemeinschaften wesentlich unterscheidet. Die antiken Volksreligionen hatten es zu einer „Kirche“ im eigentlichen Sinn des Worts überhaupt gar nicht gebracht, weil das bürgerliche und das religiöse Gemeinwesen noch unmittelbar eines, der Kultus eine Staatsangelegenheit und seine Vollzieher Staatsbeamte waren, die keinen besonderen Verband im Unterschied vom staatlichen bildeten. So eng dabei die Beziehung des Kultus auf die Staatszwecke sein mochte und so wenig ein innerer Zusammenhang der volksthümlichen Religion mit der Volksgesittung im Allgemeinen in Abrede zu stellen ist, so kann doch von einer regelmäßigen sittlichen Volkserziehung durch die Vertreter des Kultus kaum irgendwo die Rede sein. Ansätze dazu mögen sich allerdings mehrfach finden, wie z. B. in der Blüthezeit des delphischen Apollokultus, dessen Priesterschaft bei der Redaktion der pythischen Orakel eine sittlich erziehende Autorität ausübte; aber ihr Einfluß beschränkte sich doch immer auf gelegentliche Anlässe des öffentlichen Lebens und erstreckte sich nie auf die sittliche Lebensführung aller Volksklassen. Im Allgemeinen war überall der volksthümliche Kultus viel zu äußerlich ritualistisch und ruhte zu sehr auf naturalistischen Voraussetzungen, als daß er sittlich veredelnd und bildend hätte wirken können. Daher standen auch die Weisen Griechenlands wie die Propheten Israels meistens in Opposition zur Priesterschaft und fällten über den Werth des Kultusrituals sehr abschätzige Urtheile. Nicht der Priesterschaft, sondern den Staatsmännern und Philosophen hat Plato in seinem Staatsideal die Aufgabe der Volkserziehung zugetheilt. Ebenso waren es in Israel nicht die Priester, sondern die Propheten der Königszeit und nach dem Exil die Schriftgelehrten und Lehrer der Synagoge, welche unabhängig von den Priestern und vielfach im Gegensatz zu ihrem Ritualismus (S. 140, 144) an der religiös-sittlichen Volkserziehung arbeiteten. Die Synagoge mit ihren geistigen, auf Schriftbetrachtung und Gebet sich beschränkenden Gottesdiensten war zwar allerdings die nächstverwandte Vorgängerin der Kirche; aber einmal war sie eben doch nicht die ganze Religion des Judenthums, sondern stand außerhalb der machtvollen Organisation des Priesterthums und seines

sinnlichen Kultus im Centralheiligthum; und dann war sie auch immer gebunden an das jüdische Gesetz, welches durch seine volksthümliche Besonderheit und durch seine ritualistischen Bestandtheile einer rein sittlichen und allgemein menschlichen Erziehungswirksamkeit der Synagoge ein unüberwindliches Hemmniß entgegensetzte. Dasselbe ist beim Islam der Fall; so viel glücklicher als die Synagoge er in seiner Propaganda gewesen ist, und so manches Verdienst er durch Bändigung und Disciplinirung roher Stämme gehabt haben mag: zur sittlichen Erziehung und Vergeistigung der Menschheit eignet er sich doch nicht, weil er an seinem ursprünglich für ein einzelnes Volk zugeschnittenen gesetzlichen Positivismus einen unüberwindlichen Hemmschuh hat. Die erste Religionsgemeinde, welche die Schranken des Volksthums überschritten hat und zur Weltreligion geworden ist, war bekanntlich die buddhistische; sie vermochte dieß eben dadurch, daß sie sich über den brahmanischen Ritualismus und Dogmatismus hinwegsetzte und an den Menschen als solchen wandte, daß sie dem Verlangen des Herzens nach Frieden und Freiheit durch ihre Erlösungspredigt hilfreich entgegenkam. Und daß in dieser Erlösungsidee, welche auch den Mittelpunkt des buddhistischen Kultus bildet, eine sittlich erziehende, reinigende nnd zügelnde Macht lag, kann nicht geleugnet werden; die Geschichte selbst beweist es, wie trefflich sich der Buddhismus zur Zähmung roher Barbarenstämme eignete. Gleichwohl leidet auch die buddhistische Kirche an einer ungeheuern Einseitigkeit, in welcher sich ihr Ursprung aus einem weltflüchtigen Asketenverein nicht verleugnen kann. Wie sie ursprünglich nichts anderes war als ein Mönchsorden, welchem sich eine große Schaar von Laienbrüdern und -Schwestern anschloß, so war auch und blieb jederzeit die erziehende Einwirkung dieser Gemeinde auf das Volk eine mönchisch beschränkte, ihr Ideal nur das negative, asketische der Selbst- und Weltentsagung, nicht das positive der Heiligung des individuellen und socialen Lebens, daher ihr Einfluß auf das geschichtliche Volksleben nicht sowohl belebend und bildend, als vielmehr lähmend und entnervend wirkte.

Dagegen ist der christlichen Kirche eine positiv erziehende und geschichtebildende Kraft im eminenten Grade eigenthümlich. Sie war sich von Anfang ihrer Bestimmung, ein „Salz der Erde“ und ein „Licht der Welt“ zu werden, bewußt und hat sich von diesem

Bewußtsein in ihrem Verhalten zum Weltleben wie in ihrer inneren Organisation bestimmen lassen. So ablehnend sie sich gegen den bestehenden Weltzustand verhielt, so sehnsüchtig ihre Blicke an dem vom Himmel kommenden Christusreich der Apokalypse hingen, so eifrig war sie doch von Anfang an bemüht, die Welt für dieses Reich zu gewinnen und durch Bekehrung und Heiligung der Menschen den neuen künftigen Weltzustand zunächst innerlich vorzubereiten und anzubahnen. Was aber Anfangs mehr als Mittel für einen jenseitigen Zweck erschien, das ward dann mit der Zeit, je mehr die Zukunftshoffnungen erblaßten und zurücktraten, desto mehr zum Selbstzweck. So ward aus der Gemeinde der auf die Wiederkunft Christi hoffenden Weltverächter die weltbeherrschende Kirche, welche die Erziehung der Völker als ihren geschichtlichen Beruf erkannte und ausübte. So viele menschliche Schwachheit und Leidenschaft bei dem Handeln der katholischen Weltkirche jederzeit mit unterlaufen mochte, so darf man doch nicht verkennen, daß das eigentliche leitende Grundmotiv ihrer inneren und äußeren Politik eben in diesem berechtigten Bewußtsein ihres Erziehungsberufes für die Menschheit lag. Um die Welt zu gewinnen, hat sie sich der Welt akkommodirt, um die Völker zu leiten, hat sie deren Bräuche und Vorstellungen nicht nur vielfach tolerirt, sondern auch in ihre eigene Kultussitte und Glaubensweise aufgenommen. Um die heidnische Völkerwelt zu christlichem Denken und Leben allmälig zu erziehen, bedurfte sie der durch Mythologie und Philosophie wundersam ausgeschmückten Dogmen, bedurfte sie des zwischen Mysteriendunkel und glänzendem Weltpomp schimmernden und die Gemüther mittelst des Zaubers der Phantasie fesselnden Kultusapparates, bedurfte sie endlich des einheitlich organisirten, der weltlichen Macht gegenüber selbständigen und dem Volke gegenüber mit höherer Würde und Autorität ausgestatteten Klerus, der im Mönchthum seinen gewaltigen Bundesgenossen fand. Sowohl die inneren Kämpfe der Kirche gegen Häretiker und Separatisten wie die äußeren gegen Kaiser, Könige, Völker und Städte lassen sich wohl begreifen als natürliche Konsequenzen der großartigen Idee einer universalen Völkererziehungsanstalt, worin die mittelalterliche Kirche ihre Mission, ihr Recht wie ihre Pflicht erblickte und bis zu gewissem Grade ja auch wirklich hatte.

So unbefangen auch wir Protestanten dieses, namentlich für die

früheren Jahrhunderte des Mittelalters, zugeben können, so wenig werden wir uns doch dadurch den Blick trüben lassen für die nachtheiligen Folgen, welche aus dem Streben der Kirche nach Weltbeherrschung entsprangen und welche, anfangs durch die Vortheile der heilsamen Erziehung überwogen, später zu immer unerträglicheren und unheilvolleren Mißständen führten. Es war freilich ganz natürlich, daß unter den Kämpfen der jungen Kirche mit inneren und äußeren Feinden die Bischöfe über die ursprünglich bescheidene Stellung freigewählter Vertrauensmänner der Gemeinde zu der Würde von dominirenden Autoritätspersonen, Stellvertretern Christi und Nachfolgern der Apostel emporwuchsen, wie wir es schon in den Pastoralbriefen und noch mehr in den sogen. ignatianischen Briefen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden. Es war ebenso natürlich, daß dann mit der Entrückung Christi in das geheimnißvolle Dunkel der Trinität und mit der Steigerung des Wunderbaren im Kultus auch auf die Würde des Bischofs, als des Repräsentanten Christi und Vollziehers des Kultus, ein Schimmer des Uebernatürlichen fiel, der ihn als das specifische Gefäß des heiligen Geistes, als den alleinigen Inhaber der unfehlbaren Wahrheit und der rettenden Gnade, als Verwalter der Schlüssel des Himmels und Mittler zwischen Gott und Gemeinde erscheinen ließ. Aber es ist nicht minder klar, daß damit das Christenthum von seiner religiös-sittlichen Höhe wieder auf untergeordneten Standpunkt herabgesunken war: an die Stelle des allgemeinen Priesterthums oder der unmittelbaren Gottesgemeinschaft aller Gläubigen trat wieder die Scheidung der Gemeinde von Gott und Gebundenheit an die Mittlerschaft des Priesters; an die Stelle der unmittelbaren inneren Gewißheit des frommen Herzens von der heilsamen Wahrheit trat wieder die Abhängigkeit des Gewissens von menschlichen Autoritäten und äußerlichen Heilsmitteln — ein neuer Stand der Knechtschaft, der sowohl die volle religiös befriedigende Zuversicht des Gotteskindes auf die göttliche Gnade als auch die volle sittlich befriedigende Freiheit und Würde der persönlichen Selbstbestimmung des Christenmenschen aufhob.

Als die Reformation im Glauben, in der unmittelbaren Herzenshingabe an Gott, die alleinige Heilsquelle wieder entdeckte, war auch die Freiheit eines Christenmenschen von der priesterlichen

Mittlerschaft und kirchlichen Zwangsherrschaft, der unmittelbare Zugang eines Jeden zur göttlichen Gnade, die eigene Ueberzeugung eines Jeden von der göttlichen Wahrheit, war mit einem Worte „das allgemeine Priesterthum" der protestantischen Christenheit zurückgewonnen, wie die Urchristenheit der apostolischen Zeit es gehabt hatte. Natürlich wurde damit die Stellung des kirchlichen Amtes zur Gemeinde eine ganz neue. Weit entfernt, daß das geistliche Amt durch das allgemeine Priesterthum der Gemeinde überflüssig geworden wäre (wie einzelne Schwarmgeister meinten), bekam es vielmehr erst jetzt die wahre, durch das geistig sittliche Wesen des Christenthums geforderte Stellung: statt der unnatürlichen Ueberordnung über der Gemeinde wurde es ihr als das natürliche Organ des kirchlichen Gemeinschaftskörpers eingegliedert. Der protestantische Geistliche ist nicht mehr der Priester mit übernatürlichem Amtscharakter und Herrschaftsbefugniß über Glauben und Leben der Gemeinde, sondern er ist der „Diener des Wortes" oder des christlichen Geistes mittelst des Wortes, das er „im Namen und Auftrag Aller" — denn das Wort gehört der Gesammtgemeinde zu eigen — als Sprecher bei der Kultusfeier wie als Seelsorger zu verkünden und anzuwenden hat. Er unterscheidet sich von den übrigen Gemeindegliedern durch seine sociale Berufsaufgabe als Organ der religiös-sittlichen Gemeinschaft nur ebenso, wie sich der weltliche Beamte als Organ der bürgerlichen Gesellschaft vom gewöhnlichen Bürger unterscheidet — ein bloßer Unterschied der socialen Berufsthätigkeit, der keinerlei religiöse Ueberordnung, kein specifisches Verhältniß zu Gott im Unterschied vom allgemeinen Priesterthum der Gläubigen, keine specifische weltliche Machtbefugniß im Unterschied von der königlichen Freiheit aller Gotteskinder, kurz keinen mysteriösen sakramentalen oder hierarchischen Amtscharakter begründet. Er begehrt eben darum auch der bürgerlichen Ordnung und ihrer Vertreterin, der Obrigkeit, gegenüber keinerlei Ausnahmestellung vom allgemeinbürgerlichen Unterthanenverhältniß; er erhebt für seinen Stand nicht den Anspruch, der bürgerlichen Obrigkeit gleich oder gar übergeordnet zu sein; er will nicht der Obrigkeit in ihre bürgerliche Regierung eingreifen, Gesetze vorschreiben oder verbieten, die Staatsleitung seinen Machtzwecken unterwerfen, einen Staat im Staat oder über den Staaten bilden; alle solche Ansprüche verweltlichter Kirchenpolitik, wie

sie der römischen Kirche eigenthümlich sind, liegen dem kirchlichen Amt nach protestantischer Auffassung gänzlich fern, weil es eben nicht herrschen, sondern dienen will in der Gemeinde.

Sollte nun etwa mit diesem Verzicht auf weltliche Macht und Herrschaft die protestantische Kirche die sittliche Volkserziehungsaufgabe weniger erfüllen können als die katholisch-mittelalterliche? Oder sollte sie dieselbe nicht mehr zu erfüllen brauchen, sondern sie dem Staat überlassen, um sich rein auf die Kultusanstalt zu beschränken? Beides wäre eine irrige Meinung, die nur der theilen könnte, der nicht gehörig unterschiede zwischen religiös-sittlicher Erziehung und rechtlich-polizeilichem Gesetzeszwang. Die Wahrheit ist, daß gerade erst die Reformation die Kirche in den Stand gesetzt hat, ihre Erziehungsaufgabe in der ihr zukommenden rein geistig sittlichen Weise zu erfüllen; dadurch nämlich, daß sie zwischen dem Wirkungsbereich des Evangeliums oder der religiös-sittlichen Gesinnung („Reich Christi" pflegte es Luther zu nennen) und der Sphäre des weltlichen Gesetzes oder des bürgerlichen Rechtslebens als zwischen zweierlei qualitativ verschiedenartigen Erscheinungsformen des Reiches Gottes bestimmt unterschieden hat, ohne doch beide abstrakt zu scheiden und auseinanderzureißen. War jene Unterscheidung gefordert durch den protestantischen Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, so war es andererseits gerade der tiefe Respekt vor der göttlichen Bestimmung der Obrigkeit und vor der sittlichen Bedeutung des gesetzlich geordneten Volkslebens, was den Reformatoren die Anlehnung der neuen Kirche an den Staat und die Einordnung derselben unter die bürgerlich geregelten Institutionen des volksthümlichen Gemeinwesens nahegelegt hat. Eben damit aber, mit dieser Unterscheidung und zugleich Eingliederung des kirchlichen Lebens in die staatliche Ordnung des Volksganzen, war der rechte Boden geschaffen, auf welchem die evangelische Kirche viel reiner und segensreicher als die katholische Welttheokratie den Beruf einer sittlichen Volkserziehungsanstalt erfüllen konnte und fortan erfüllen kann und soll.

Wenn sich gegenwärtig vielfach der Ruf nach „Trennung von Staat und Kirche" vernehmen läßt, so ist dieses ja zwar wohl begreiflich als Folge der endlosen Streitigkeiten zwischen Kirche und Staat, welche für beide Theile gleichsehr hemmend und schädlich zu

sein pflegen. Aber so begreiflich und berechtigt der Ueberdruß an diesen Streitigkeiten ist, so wäre es doch sehr übereilt, wenn man sich dadurch zu einem so radikalen Heilmittel hinreißen ließe, wie es die Trennung von Staat und Kirche unleugbar wäre. Ehe man zu einem derartigen Schritt, dessen Folgen ganz unberechenbar und jedenfalls tief erschütternd für das ganze Volksleben sein würden, sich entschließen darf, wird man doch zuvor die Frage ernstlich zu erwägen haben, ob jene widerwärtigen Conflikte nicht doch vielleicht mehr zufällige Zeiterscheinungen als nothwendige Wesensgegensätze sind, und ob sie sich nicht bei einiger Besonnenheit und Mäßigung von beiden Seiten wohl vermeiden, oder wenigstens mildern ließen? Hierbei ist es aber vor allem nothwendig, nicht immer nur von der Kirche in Bausch und Bogen zu reden, sondern zu beachten, daß das Verhältniß der einzelnen Kirchen zum Staat von sehr verschiedener Art ist, und daß es eine schwere Ungerechtigkeit gegen die protestantische Kirche wäre, wollte man sie in dieser Hinsicht kurzerhand nach derselben Schablone beurtheilen wie die römische Kirche.

Dieser ist es ja allerdings durch ihr theokratisches Prinzip und ihre tausendjährige Geschichte zur Unmöglichkeit gemacht, mit dem modernen autonomen Kulturstaat in ein aufrichtig friedliches Verhältniß zu treten; sie müßte ihren Anspruch auf Weltbeherrschung d. h. aber sich selber aufgeben, wollte sie grundsätzlich darauf verzichten, die äußere und innere Politik der Staaten zu leiten oder die Ordnung der Gesellschaft, die Ehe, Kindererziehung, Schule und Wissenschaft ihren Maximen und Interessen, die mindestens ebensosehr weltlicher wie geistlicher Art sind, zu unterwerfen. Da nun aber der moderne Staat hierauf niemals eingehen kann, ohne seine souveräne Selbstbestimmung d. h. sich selber aufzugeben, so kann es zwischen ihm und der römischen Kirche niemals herzliche Eintracht geben, sondern im günstigsten Fall nur einen erträglichen modus vivendi, bei welchem übrigens beide Parteien stets auf Wachposten stehen, die eine lauernd auf Gelegenheit zur Invasion in das staatliche Herrschaftsgebiet, der andere bedacht auf Wahrung seines Hausrechts und auf Zurückweisung der Kirche in die ihr zukommenden Grenzen. Aber eben um dieser seiner Selbsterhaltung willen kann und darf der Staat zu der katholischen Kirche sich nie bloß indifferent verhalten; eine Kirche von so ungeheuren Machtmitteln, von so un=

ermüdlichem Herrschaftsstreben und von so skrupelloser Unbedenklichkeit und Klugheit in Wahl ihrer Mittel, wie die römische dieses erfahrungsmäßig ist, nur einfach abstrakten Freiheitstheorien zulieb gewähren zu lassen, möge sie treiben was sie wolle, das wäre ja offenbar eine große Thorheit, die der Staat selber schwer zu büßen bekäme. Denn hätte nur erst einmal die Priesterkirche unter dem Schutz des Laisser-aller-Regimes das Feld für ihr aggressives Vorgehen gehörig vorbereitet, so würde sie sehr bald den überlisteten Staat fühlen lassen, daß „Freiheit" in ihrem Munde gar nichts anderes bedeutet als unbeschränkte Herrschaft über Alle und Alles. Hinsichtlich der katholischen Kirche ist es also das Interesse der Selbsterhaltung des Staates, was eine abstrakte Trennung von Staat und Kirche verbietet.

Hinsichtlich der evangelischen Kirche steht die Sache insofern ganz anders, als ihr gegenüber der Staat kaum in die Lage kommen kann, sich gegen ernste Bedrohung seiner Selbständigkeit vertheidigen zu müssen. Mögen auch hier zu Zeiten von kirchlichen Eiferern Uebergriffe auf staatliches Gebiet versucht werden, so sind dies doch immer nur zufällige Ausschreitungen Einzelner, welche im Princip dieser Kirche nicht nur nicht begründet, sondern aufgehoben und gerichtet sind. Denn grundsätzlich will ja eben die evangelische Kirche keinen Anspruch auf weltliche Herrschaft erheben; grundsätzlich erkennt sie das göttliche Recht der Obrigkeit auf Regelung und Leitung des ganzen bürgerlichen (weltlichen) Lebens und die unbedingte Gehorsamspflicht aller Bürger in allen Dingen, die nicht wider das Gewissen sind, an; grundsätzlich schließt sie ihre eigene Gemeindeordnung den bestehenden Verhältnissen des jeweiligen Landes an und gliedert sich als Institution dem Ganzen des Volksthums willig ein. Ja sie ist von Anfang an gegen die staatliche Obrigkeit, wo diese nicht direkt wider sie war, so vertrauensvoll gewesen, daß sie vielfach die Einrichtung ihrer eigenen Verfassung und die Leitung ihrer gesellschaftlichen Angelegenheiten in die Hände der Staatsregierung gelegt hat. Von einer Kirche, die ihm so weitgehende Rechte zuerkennt, kann also der Staat niemals eine Gefährdung seiner Interessen zu besorgen haben.

Um so mehr kommt nun aber hier in Betracht, daß der Staat gegen die Kirche nicht bloß Rechte hat, sondern auch Pflichten,

deren Erfüllung er sich ohne schwere Schädigung des Volkswohls nicht ohne Weiteres entziehen darf, auch nicht unter dem scheinbaren Vorwand der „Freiheit der Kirche“, möge diese auch von den Eiferern des reinen Kirchenthums oder von den Doktrinären des Liberalismus gefordert werden. Die Pflichten des Staats gegen die Kirche sind aber, wie in allen gesellschaftlichen Verhältnissen, von doppelter Art, negativer und positiver; jene fordern schonende Achtung dessen, was der Kirche eigenthümliches inneres Leben ausmacht, ihres Glaubens und Kultus; diese fordern hilfreiche Förderung dessen, was der Kirche äußere gesellschaftliche Stellung und Wirksamkeit ausmacht, und dieß fassen wir zusammen in den Begriff der „sittlichen Volkserziehungsanstalt“. Man sieht, welche große, praktisch folgenreiche Bedeutung die oben gegebene Unterscheidung zwischen den beiden Seiten der Kirche als religiöser Kultus- und sittlicher Volkserziehungsanstalt gerade in ihrem Verhältniß zum Staat bekommt. Je mehr der Staat die Freiheit der Kirche nach jener Seite mit zurückhaltender Achtung behandelt und gegen alle und jede Unterdrückungsversuche von innen oder außen beschützt, nach dieser Seite aber die Aktion der Kirche unter seine positiv regelnde, leitende und fördernde Obhut nimmt, desto gewisser werden alle Conflikte vermieden, desto eher wird das Verhältniß beider Institutionen das einer segensreichen Ergänzung werden.

Und zwar segensreich für beide Theile. Denn es gehört nur wenig Ueberlegung dazu, um einzusehen, daß ebensowenig der Staat die Kirche entbehren kann, wie die Kirche den Staat. Der Machtbereich der staatlichen Gesetze geht soweit als die Möglichkeit, ihre Geltung zu erzwingen, also aufs äußere Thun und Lassen. Aber die Gesinnungen der Menschen, auf welchen doch zuletzt allein der Bestand aller gesellschaftlichen Ordnung beruht, lassen sich nicht durch Gesetze kommandiren und nicht durch Polizeigewalt erzwingen. Man darf sich auch nicht verhehlen, daß die Idee des Staats, in welcher ja freilich an und für sich ein erhabenes und erhebendes sittliches Motiv läge, thatsächlich eben doch der weitaus größten Mehrzahl der Menschen fern, sehr fern steht; sie bleibt ihnen ein Abstraktum, auf welches das Gefühl nicht reagirt; in reale Berührung aber mit dem Staat kommen die Meisten nur mittelst des Steuerboten und daß diese Berührung nicht eben viel Enthusiasmirendes hat, wird man

zugeben müssen. Man weist dann ferner auf die Schule hin als das allvermögende Mittel des Staats zur Bildung gutgesinnter Bürger. Gewiß kann ja die Schule ein vorzügliches Erziehungsmittel sein; aber einmal ist ihr Einfluß von viel zu kurzer Dauer, als daß er für sich allein genügte, und dann ist er auch während der kurzen Schulzeit viel mehr, als man gewöhnlich glaubt, abhängig von der Mitwirkung der Familie und Kirche; ob ohne oder wider diese die Schule für sich allein viel zur Bildung der sittlichen Gesinnung zu thun vermöge, ist überhaupt zweifelhaft, vollends aber bei der jetzigen, von dem positivistisch-utilitaristischen Zeitgeist stark beeinflußten Richtung der Schule, welche auf möglichst große Summe von gedächtnißmäßig einzuprägendem Wissensstoff ein so unverhältnißmäßiges Gewicht legt, daß darüber die harmonische Bildung des ganzen Menschen, zu welcher eben auch die Gesundheit des Gemüths, der Phantasie und des Leibes mitgehört, nothwendig zu kurz kommt. Mag man immerhin auf die verbesserte Technik der Lehrmethode, auf die gesteigerten Ansprüche des praktischen Lebens, die vielseitigen Bildungsinteressen der Gegenwart und dergl. als auf Entschuldigungsgründe hinweisen: mit all dem wird doch nicht die ernste Besorgniß aufgehoben, daß bei der immer wachsenden Ueberbürdung der jungen Köpfe mit einem chaotisch zerfahrenen, unverdauten, mechanisch eingedrillten Gedächtnißkram das gerade Gegentheil von edler Gesinnung und tüchtiger Charakterbildung erreicht werde, nämlich jene unselige, ebenso blasirte wie aufgeblasene Halbbildung, die von Allem etwas und nichts recht weiß, daher auch für nichts mehr ein Herz, vor nichts mehr Achtung und Pietät hat, dabei in ihrem suffisanten Wissensdünkel sich über alles Ideale als über alten Plunder hinwegsetzt und in dieser skeptisch-nihilistischen Stimmung das Opfer jedes Charlatans und Verführers wird!

Wenn je eine Zeit ein ideales Gegengewicht gegen die rohe und verrohende Uebermacht des Stoffes, des physischen und intellektuellen Materialismus und Positivismus bedurft hat, so ist es gewiß die unsere. Dieses Gegengewicht bietet eben die christlich-sittliche Volkserziehung, wie sie durch eine vernünftig geleitete kirchliche Seelsorge im weitesten Sinne des Worts geübt wird. Diese Erziehung hat vor Allem den unvergleichlichen Vortheil, daß sie das Sittliche nicht in die Luft baut, sondern auf der Grundlage einer religiösen

Weltanschauung, welche in dem Jugendunterricht begründet, in den regelmäßigen Kultusakten der Kirche immer neu befestigt wird; wobei wir übrigens schon oben bei Besprechung des Kultus sahen, daß es für die erbauende, Gesinnung bildende Wirkung desselben nicht sowohl auf bestimmte dogmatische Formeln als vielmehr auf ein wahres und klares Lebensideal ankomme. Weiter hat die seelsorgerliche Erziehung den großen Vorzug, daß sie durch das ganze Leben hindurchgeht, und daß sie auch im Einzelnen immer an die bedeutsamen Lebenserfahrungen anknüpft, bei welchen die von Freude oder Leid bewegten Gemüther besonders empfänglich und offen sind für einen Zuspruch der theilnehmenden Liebe, des tröstenden Glaubens und des mahnenden Ernstes. Und wie sie im Wechsel der Zeit die ewig gleichbleibende Wahrheit vertritt, so theilt sie das gemeinsame Wort der Wahrheit mit parteiloser Gleichmäßigkeit aus an Alle: kein Fürstenschloß ist dem Diener des Wortes zu vornehm, keine Hütte des Armen zu niedrig, daß er seine geistliche Gabe nicht auch dahin bringen, das heilende und heiligende Wort des Evangeliums nicht auch darin verkündigen sollte. Wo gäbe es denn in unserer Zeit, die zwar viel von allgemeiner Gleichheit und Humanität rühmt, aber faktisch die Kluft der Stände weiter macht als je eine frühere, eine andere solche im edelsten Sinn des Worts volksthümliche Institution, die nicht bloß, wie der Staat, an Alle dieselbe Forderung stellt und für Alle denselben Strafgesetzparagraphen aufstellt, sondern die Allen dieselbe theilnehmende Liebe entgegenbringt, für Aller Seelen dieselbe Sorge und Pflege bereit hat? Und nicht für die Seelen bloß, auch für leibliche Noth, für Armen- und Krankenpflege ist die kirchlich organisirte Seelsorge der natürlichste Anhalts- und Ausgangspunkt. Wie viel Gutes auch die bürgerliche Armenpflege wirken mag, immer ist sie doch durch ihre gesetzliche Form gebunden, daher zu ungelenk, steif und langsam, um überall zur rechten Zeit die rechte Hülfe zu leisten. Viel leichter vertraut sich der Nothleidende dem Seelsorger an, viel rascher durchschaut dessen geübter Seelenkundiger Blick die verworrenen Situationen, in welchen ja so oft Schuld und Schicksal aufs engste verflochten sind; indem er dann die Mittel beschafft, um die augenblickliche Noth zu lindern, verbindet er mit der leiblichen Gabe die geistliche des tröstenden und ermuthigenden, mahnenden und zurechtweisenden Wortes. Der Seel-

sorger, der zugleich an die Reichen und Armen sich wendet, jener Herzen erweicht zur barmherzigen Mildthätigkeit, dieser Herzen mit Muth, Vertrauen und Zufriedenheit erfüllt, ist ebendamit der wirksamste Vermittler der socialen Gegensätze, der besser als alle staatliche Gewalt die Gefahren des Klassenhasses zu beschwören vermag. — Uebrigens beschränkt sich der erziehende Einfluß des Pfarrers gar nicht bloß auf sein direktes amtliches Wirken: schon sein Dasein in der Gemeinde ist für diese eine stete lebendige Mahnung an die höhere Welt des Reiches Gottes, deren Vertreter, Anwalt, Zeugen und Vorbild sie in ihm erblickt. Seine eigenthümliche, zwischen obrigkeitlicher Respektsperson und väterlichem Freund und Vertrauensmann schillernde Stellung gibt seinem persönlichen Vorbild wie seinem Rath und Urtheil ein Gewicht, wie es keinem Andern in gleichem Grade zukommt. Insbesondere in den einfacheren Verhältnissen der Landgemeinden ist gewöhnlich der geachtete Geistliche das verkörperte Gewissen seiner Gemeinde, Träger und Stütze der öffentlichen Gesittung und Autorität; in der Achtung und Pietät vor seiner persönlichen und amtlichen Würde repräsentirt und koncentrirt sich dem gemeinen Mann alles und jedes Pietätsgefühl vor den Autoritäten der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Insofern kann man allerdings sagen, daß auch der evangelische Geistliche seiner Gemeinde ein Mittler der höheren Welt ist, nur nicht in dem dogmatisch-hierarchischen Sinn des katholischen Priesters, sondern in dem ethischen Sinn eines Zeugen und Lehrers, eines persönlichen vorbildlichen Repräsentanten des christlichen Lebensideals, der nicht von Gott scheidet durch sein Dazwischentreten, sondern der zu Gott hinweist und hinführt. Derselbe Doppelsinn des Mittlerbegriffs, welchen wir im Mittlerglauben (S. 491) unterschieden haben, begegnet uns also auch hier wieder als unterscheidendes Merkmal des katholischen Priesterthums und des evangelischen Seelsorgeramtes.

Geht aus dem Gesagten klar hervor, wie werthvoll, ja unentbehrlich für den Staat die sittliche Volkserziehung durch die kirchliche Seelsorge ist, so ist damit von selbst schon gegeben, daß der Staat soviel an ihm ist dazu thun muß, die Kirche bei dieser ihrer Wirksamkeit zu fördern. Er muß das kirchliche Amt unter die anerkannten Institutionen des organisirten Volkslebens aufnehmen, ihm gesetzlichen Schutz und Garantie gesicherten Bestandes verleihen, seine

öffentliche Autorität sanktioniren, seine Funktionen außerhalb des Kultus ordnen und dieselben in geregelte Beziehung zu den andern Organen des gesellschaftlichen Lebens setzen. Er muß ferner dafür sorgen, daß dem Pfarrer durch eine auskömmliche Besoldung eine sorgenfreie und würdige Existenz gesichert ist, ohne welche auch seine moralische Autorität kaum zu bestehen vermöchte, denn Dürftigkeit macht nun einmal überall abhängig und bringt um den Respekt der Leute. Ferner kann es dem Staat unmöglich gleichgültig sein, ob die Diener der Kirche, die ja nicht bloß die Organe des Kultus, sondern als Volkserzieher auch seine Organe und Diener sind, für diese ihre hochwichtige gesellschaftliche Funktion mit der zweckmäßigen Vorbildung ausgerüstet sind oder nicht. Ein Pfarrer, dem die Bildung seiner Zeit und seines Volks fremd und verschlossen wäre, möchte eine noch so achtungswürdige Persönlichkeit sein, sein Einfluß als Seelsorger wäre doch nothwendig sowohl extensiv beschränkt — denn er bliebe den Kreisen der gebildeten Gesellschaft fern, als auch qualitativ einseitig — denn ihm fehlte das Verständniß für viele Interessen und Fragen, welche das Denken und Fühlen der Zeitgenossen bewegen. Darum fordert der Staat mit Recht von allen Dienern der von ihm anerkannten Religionsgemeinschaften dasjenige Maß allgemeiner Bildung, wie es die Universität gewährt; auch daß das Universitätsstudium der künftigen Kirchen- und Staatsdiener — denn beides zumal sind ja die Seelsorger — nicht ein ausschließlich theologisches Fachstudium sei, sondern auf die Geschichte des menschlichen Geisteslebens in weiterem Umfang sich erstrecke, ist eine ansich ganz richtige Forderung, die nur freilich damit noch lange nicht erfüllt ist, daß an ein überwiegend von kirchlichen Gesichtspunkten geleitetes theologisches Fachstudium ein kleines Anhängsel von zwei oder drei außertheologischen Vorlesungen angefügt wird. Vielleicht ließe sich diese und andere damit verwandte Schwierigkeiten am einfachsten dadurch lösen, daß man die akademische Vorbildung für den Kirchendienst und die für den höheren Schuldienst wieder ähnlich, wie es früher überall war, in engste Verbindung setzen, beide eine längere Strecke Weges geradezu zusammengehen ließe, so daß dann auch der Uebergang vom einen zum andern von vorneherein erleichtert wäre. Es käme gewiß beiden Theilen, der Kirche und Schule zu gut, wenn durch eine solche kombinirte Vorbildung ihrer Diener

der Einseitigkeit des philologischen Formalismus und des theologischen Dogmatismus gewehrt würde. Damit würde sich dann auch die jetzige üble Rivalität zwischen Kirche und Schule von selbst aufheben und dafür ein intimes Zusammenwirken beider Theile durch alle Stufen des Schulunterrichts hindurch sich bilden; es könnte dann noch viel mehr, als dieß übrigens auch jetzt schon der Fall sein sollte, das werthvolle Kapital an höherer Bildung, welches der Pfarrer besitzt und welches jetzt doch vielfach wenigstens in einfachen Landgemeinden halb brachliegt, in der Mitarbeit an der Schule ausgenützt und für Förderung einer gesunden christlich-humanen Volksbildung fruchtbar gemacht werden.

Im Augenblick freilich scheint der Zug der Zeit nach ganz entgegengesetzter Seite zu gehen: nicht auf engere Verbindung sondern auf schroffere Scheidung von Kirche einerseits und Schule und Gesellschaft andererseits; man weist von weltlicher Seite die Kirche als eine veraltete und dem Fortschritt hinderliche Institution von aller Betheiligung am öffentlichen Leben eifersüchtig zurück; und kirchlicher Seits sieht man sich theils gezwungen zur Zurückhaltung, theils zieht man sich verstimmt in den Schmollwinkel zurück. Aber das sind ungesunde und für das Gemeinwohl höchst schädliche Zustände, welche, durch Fehler von beiden Seiten verschuldet, durch besonnene Verständigung wohl zu überwinden wären. Die Gesellschaft sollte einsehen, daß sie die kirchliche Volkserziehung, welche sie durch nichts anderes zu ersetzen vermag, schlechterdings nicht entbehren kann. Die Kirche sollte dagegen einsehen, daß ihre der Gesellschaft so nöthige erzieherische Wirksamkeit nicht an bestimmten Dogmen, wie werthvoll dieselben sonst auch für den Kultus sein mögen, hängen kann, schon einfach deßwegen nicht, weil ja dann nicht verschiedene Konfessionen gleichmäßig jene Erziehungsthätigkeit zu üben vermöchten, wie sie es doch erfahrungsgemäß thun. Solange die Kirche mit dem Segen ihrer sittlichen Erziehung zugleich bestimmte dogmatische Ueberzeugungen und formulirte Bekenntnisse als conditio sine qua non der Gesellschaft aufnöthigen will, wird sie auf immer wachsenden Widerstand stoßen und ihr Licht zum Schaden der Welt unter den Scheffel stellen. Will sie nach dem Wort des Stifters zum Licht der Welt und Salz der Erde werden, so muß sie lernen zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen christlichen Lebensideal,

welches sie als Erzieherin des Volkes diesem in der jeweiligen Sprachweise der Zeit nahezubringen und an's Herz zu legen hat, und den specifisch kirchlichen Dogmen und Bräuchen, welche von den Vätern für die Zwecke des Kultus ausgeprägt, eben auch nur im Kultus, der allerdings einer gewissen Stabilität der Formen nicht entbehren kann, ihre berechtigte Stätte haben, freilich auch hier nicht als Selbstzweck, sondern nur als dienendes Mittel und Ausgangspunkt, dessen Behandlung in deutender Auslegung dem Takte des Predigers anheimzustellen ist.

Dem Staate kann endlich auch die gesellschaftliche Verfassung der Kirche schon aus dem Grunde nicht gleichgültig sein, weil von ihr wesentlich die Amtsführung der einzelnen kirchlichen Organe abhängig ist. Der katholischen Kirche gegenüber ist nun freilich der Staat nicht im Stande, auf ihre Verfassung Einfluß zu üben, da diese auf tausendjähriger geschichtlicher Ueberlieferung beruht, welche sie selber sogar noch — mittelst ungeheurer geschichtlicher Fiktion — auf die Einsetzung Christi zurückführen will. Um so mehr aber hat der Staat das gute Recht, sich eine Mitwirkung bei der Besetzung der höheren Kirchenstellen, Bisthümer und Erzbisthümer, innerhalb seines Territoriums vorzubehalten und Persönlichkeiten, von welchen er einen für die Ruhe und Ordnung des Gemeinwesens schädlichen Einfluß zu erwarten hat, sich zu verbitten und eventuell ihnen die fernere Ausübung ihrer Amtsthätigkeit zu untersagen. Dieses Recht, welches der katholische Staat von jeher in Anspruch genommen und ausgeübt hat, muß der protestantische (bezw. paritätische) Staat erst recht als unentbehrliches Nothwehrmittel im Interesse seiner Selbsterhaltung behaupten.

Der Protestantismus betrachtet die Verfassungsfragen prinzipiell unter ganz anderem Gesichtspunkt als der Katholicismus. Während dem letztern die Kirche als ein staatsförmig organisirter Gesellschaftskörper, als hierarchische Macht oder Theokratie im Grunde der absolute Selbstzweck und alle kirchendienstlichen Funktionen nur die Mittel für jenen Zweck sind, so ist für den Protestantismus umgekehrt der Kirchendienst an der Einzelgemeinde oder der „Dienst am Wort" im Kultus und in der Seelsorge der oberste Zweck der Kirche, und alle kirchenregimentlichen Einrichtungen sind nur Hülfsmittel zur möglichst zweckmäßigen Regelung jener Funktion. Darum ist

hier die Form des Kirchenregiments oder die Kirchen-Verfassung durchaus nicht eine Frage von religiöser Bedeutung und kann nie ein Glaubensartikel werden, wie die Autorität des Papstes es für die Katholiken ist, sondern es ist dies immer nur eine Frage der Zweckmäßigkeit, die nach Ort und Zeit verschieden zu beurtheilen ist. Daher konnten sich auch die protestantischen Kirchen von der Reformation an in verschiedenen Verfassungsformen gestalten.

Die reformirte Kirche hat ihre Verfassung vom Boden der Gemeinde aufgebaut in den aus Wahl hervorgegangenen repräsentativen Körperschaften der Presbyterien, Provinzial- und Nationalsynoden. Man wird zugeben müssen, daß diese Form der protestantischen Idee des allgemeinen Priesterthums am nächsten entspricht und sich auch geschichtlich überall da, wo sie unter günstigen Verhältnissen von Anfang eingeführt worden ist, als eine große Kraft der Selbsterhaltung, Selbsterweiterung und Bethätigung des kirchlichen Organismus bewährt hat. Ohne diese die gesammte Gemeinde zur Mittheilnahme am Kirchenregiment heranziehende demokratische Verfassungsform wäre die zähe Ausdauer der kalvinischen Kirchen unter schweren Verfolgungen, ihr kühner Unternehmungsgeist, ihre Staaten bildende und umgestaltende Kraft, ihre strenge Sittenzucht, kurz ihre eminente weltgeschichtliche Bedeutung nicht möglich gewesen. Dagegen sind die von den landesherrlichen, aus Theologen und Juristen zusammengesetzten Konsistorien regierten lutherischen Kirchen von Anfang mehr Theologen- als Gemeindekirchen gewesen. Dieß ist zwar nicht mehr dasselbe wie die katholische Hierarchie, steht ihr aber doch näher; nicht mehr ein mit übernatürlichen Heilskräften und mit beichtväterlicher Jurisdiktion ausgestattetes Priesterthum, wohl aber ein Theologenstand mit privilegirter Schriftkenntniß und Schriftauslegung nach der „reinen Lehre" steht über der Laiengemeinde, die dadurch auf's neue in eine gewisse Unmündigkeit herabgedrückt und Gegenstand geistlicher Pädagogie geworden ist. Gewiß hatte diese Pädagogie auch innerhalb des Protestantismus wieder ihre zeitweilige Berechtigung und Nützlichkeit, wie es denn eine unbestreitbare geschichtliche Thatsache ist, daß in und nach dem 30jährigen Krieg die lutherischen Pfarrer vorzüglich es gewesen sind, welche dem zertretenen deutschen Volk seine Religion und Sitte und damit seine Selbsterhaltungskraft bewahrt haben. Aber auch die Kehrseite dieses

bureaukratisch-polizeilichen Kirchenregiments blieb nicht aus: wie der Staat nur als Angelegenheit der Beamten, so erschien auch die Kirche nur als Angelegenheit des Theologenstandes, welche die Laien nichts angehe; je theilnahmloser aber die Gemeinden, desto geringer wurde der Einfluß der Kirche auf das sittlich-religiöse Volksleben. Es war das Verdienst des Pietismus, daß er diese bedenkliche Kluft zwischen dem kirchlichen Amt und der Gemeinde minderte, die Theologie praktischer, die Kirche volksthümlicher, die Gemeinde kirchlicher machte. Auch der Rationalismus hat in dieser Beziehung günstig gewirkt, indem er mit seinem schlichten bon sens die Pfarrer von der Dogmatik auf die Ethik hinwies und aus der Studierstube ins praktische Gemeindeleben hinausführte. Was auch der antirationalistische Rückschlag unseres Jahrhunderts sonst Berechtigtes gehabt haben möge, darin war er jedenfalls nicht glücklich, daß er in den Geistlichen mit der Erneuerung einer streng kirchlich-konfessionell geformten Gläubigkeit auch das specifisch kirchliche Amts- und Standesbewußtsein neu geweckt und dadurch die Kluft zwischen dem kirchlichen Amt und der Gemeinde in einer Weise erweitert hat, die um beider Theile willen zu beklagen ist.

Es war natürlich, daß man diesem Uebelstand abzuhelfen suchte durch Heranziehung der Laien zur Theilnahme am Kirchenregiment. So entstanden in den letzten Jahrzehnten in fast allen unseren deutschen Landeskirchen die Synoden, die sich mit den fortbestehenden Konsistorien in das Kirchenregiment theilen — eine Union lutherischer und reformirter Form von Kirchenverfassung. Der Erfolg dieser Neuerung hat freilich den hochgespannten Erwartungen bis jetzt nur in sehr bedingter Weise entsprochen. Die Besorgniß, welche von Anfang von Fernerblickenden gehegt wurde, es möchte eine Zeit wie die unsere, in welcher die Geister auch auf religiösem Gebiet so lebhaft in verschiedener Richtung erregt sind, für Einführung einer demokratischen Kirchenverfassung nicht sehr glücklich gewählt sein, scheint durch die bisherige Erfahrung nur zu sehr bestätigt zu werden. Die Synoden hatten überall zur nächsten Folge, daß die vorher noch mehr latenten und fließenden Gegensätze der religiösen und theologischen Richtungen sich zu festen kirchenpolitischen Parteien konsolidirten und damit alle Uebel des parlamentarischen Fraktionswesens auf kirchlichen Boden übertragen wurden. Die Spannung des

Parteigeistes auf Kosten der gemeinsamen Sache, das Dominiren einzelner durch Formgewandtheit und skrupellose Entschlossenheit hervorragender Parteiführer, die Verdunkelung des besonnenen sachlichen Urtheils durch unreine Verquickung mit den heterogensten kirchenpolitischen und politischen Motiven und Parteiinteressen, die Vergewaltigung der Minoritäten, die Uebergriffe in Rechte der Staatsregierung — alles das sind Schattenseiten, welche sich im kirchlichen Parlamentarismus noch schneller und verhängnißvoller als in seinem politischen Vorbild bemerklich gemacht haben.

Man wird darum doch die Synoden sowenig wie die Parlamente wieder aus der Welt schaffen können. Wohl aber wird man um so dringenderen Grund haben, an der staatlichen Oberhoheit über die Kirche festzuhalten und ihre leitende Hand nicht zu schwächen sondern eher zu stärken. Wie der Staat überall der Vertreter des Ganzen ist gegenüber den centrifugalen Theilen, der Vertreter der stetigen Entwicklung gegenüber den gewaltsamen Sprüngen, der Vertreter der ruhigen Vernunft und Gerechtigkeit gegenüber den wechselnden Parteien und Tagesmeinungen, ebenso ist es auch die hohe Aufgabe des Staates, in bewegten Zeiten des kirchlichen Parteiwesens die Hand am Steuer der Kirchenleitung zu halten und mit weiser Vorsicht sie vor dem Auflaufen auf Klippen und Sandbänke zu bewahren. Nicht als ob er selber in innerkirchlichen, Kultus und Dogma betreffenden Fragen Partei nehmen sollte — das wäre eine gänzliche Verkennung seiner staatlichen Aufgabe wie des eigenthümlichen auf freier Glaubensgemeinschaft beruhenden Wesens der Kultusgemeinde — wohl aber kann und soll der Staat, wie auf socialen, wirthschaftlichen und andern ähnlichen Lebensgebieten, so auch auf dem Gebiet der Kirche als unparteiischer Schiedsrichter dafür Sorge tragen, daß alle zu ihrem Recht kommen, daß der gewaltthätigen Unterdrückung der Einen durch die Andern überall gewehrt werde, daß auch die Minoritäten in ihrem protestantischen Grundrecht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit geschützt werden. Wie der Staat als Wächter des gleichen Rechts für Alle den Frieden zwischen den einzelnen Confessionen schützt, so hat er auch die schöne Aufgabe, dem Kampf der streitenden Kirchenparteien Maß und Ziel zu setzen und die Entzweiten immer wieder zu erinnern, daß sie Bürger eines Vaterlandes und eines Gottesreiches sind.

Zweites Hauptstück.

Religion und Sittlichkeit.

Die unbestreitbare Thatsache, daß in den höheren Kulturzuständen Religion und Sittlichkeit in einem engen Verhältniß der Wechselwirkung zu einander stehen, legt die Vermuthung nahe, daß dieß von Anfang der Menschheit der Fall gewesen sein wird. Es wird sich dies auch ohne Zweifel behaupten lassen, wofern man nur ein Doppeltes dabei nicht vergißt: einmal daß ein Verhältniß der Wechselwirkung nicht Identität ist, und dann daß ebensowenig die Sittlichkeit wie die Religion in der Urzeit schon dasselbe war, was wir jetzt darunter verstehen. Beides wurde früher vielfach übersehen; die Einen ließen eine reine Moral als Bestandtheil einer ebensolchen Religion aus der Uroffenbarung hervorgehen; Andere wollten umgekehrt die Religion aus einem schon hochgebildeten moralischen Bewußtsein, aus der Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote oder aus dem Bedürfniß des Gewissens nach göttlicher Unterstützung unserer sittlichen Kraft und dergl. entstehen lassen. Solchen Verirrungen gegenüber war es ein ebenso natürlicher wie berechtigter Rückschlag, daß die neuere exaktere Religionsforschung zunächst auf den großen Abstand hinwies, der zwischen den Vorstellungen und Bräuchen primitiver Religionen und unseren sittlichen Idealen besteht. Wenn wir wahrnehmen, wie in rohen Kulturzuständen kleinliche Bräuche ohne jeden vernünftigen Sinn mit höchster religiöser Wichtigkeit und Heiligkeit umgeben, hingegen sittliche Laster und Greuel ohne alle religiöse Skrupel, ja vielfach gerade aus Religion verübt werden, so kann die Behauptung gerechtfertigt scheinen, „daß eine Beziehung der Moralität zur Religion in den ersten Anfängen der Kultur nur in schwachen Spuren oder gar nicht bemerkbar ist", und daß erst im Verlauf der Geschichte ihre anfangs von einander unabhängigen Gebiete sich vereinigt haben*).

*) Tylor, Anfänge der Kultur, II, 360. Ebenso Waitz, Lubbok, Hellwald, Lippert u. A. Dagegen ist zu vgl. Roskoff: das Religionswesen der rohesten Völkerstämme, S. 155 ff.

Gleichwohl müssen wir diese Behauptung als einen voreiligen Schluß aus einseitig aufgefaßten Erscheinungen bezeichnen. Entstammen Religion und Sittlichkeit derselben Vernunftanlage des Menschen, welche nach praktischer Seite in ursprünglichen Trieben und Gefühlen des Gemüths sich äußert, so läßt sich bei der organischen Einheit des menschlichen Wesens zum voraus erwarten, daß beide von Anfang in einem wechselseitigen Zusammenhang stehen werden. Und ein solcher läßt sich in der That in mehrfacher Beziehung nachweisen. Die Anfänge aller Sittlichkeit liegen in der socialen Sitte, welche in der Grundform der menschlichen Gesellschaft, in der Familie, ihren Entstehungsort hat. In dem natürlichen Mitgefühl der Familienglieder mit einander und in dem „Pietätsgefühl" oder dem gemischten Gefühl der Scheu, der Achtung und des Vertrauens gegenüber dem Familienhaupt liegen die Wurzeln des sittlichen Bewußtseins socialer Verbundenheit und Verpflichtung; dazu kommt frühe schon der Ordnungssinn oder das Bedürfniß, regelmäßig wiederkehrende Handlungen in einer bestimmten und Allen gemeinsamen Form zu vollziehen, (für welche theils Gründe der Zweckmäßigkeit theils die unbewußte Symbolik begleitender Vorstellungen maßgebend ist) und endlich der Vergeltungstrieb, welcher die Grundlage der primitiven Rechtsforderungen und -Ordnungen bildet. Aus diesen in der menschlichen Natur angelegten Gefühlen und Trieben, in welchen sich der Vernunftsinn des Menschen schon ursprünglich in noch völlig unreflektirter, instinktiver Weise äußert, entspringen die Elemente socialer Sitten, welche der Einzelne als thatsächlich gegebene Schranken und Normen seines Thuns und Lassens vorfindet, und aus welchen erst durch die abstrahirende und verallgemeinernde Reflexionsthätigkeit die sittliche Vorstellung einer Gebundenheit des Handelns durch allgemeingeltende Regeln, einer Verpflichtung durch bindende Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung, kurz das, was wir „Gewissen" nennen, erwächst. Das Gewissen für einen angeborenen Codex sittlicher Gesetze zu halten, war und ist zum Theil noch der Irrthum eines ungeübten psychologischen Denkens, welches die mannigfach vermittelten Resultate einer entwickelten Bildung unmittelbar in den Anfang zurückträgt. Angeboren ist uns überhaupt gar kein bestimmter Bewußtseinsinhalt, sondern nur die Anlage und Fähigkeit, einen solchen aus uns selbst unter den An-

regungen der Außenwelt zu erzeugen. Es ist das gesellschaftliche Zusammenleben der Familien, Stämme und Völker, wodurch die socialen Gefühle und Triebe unserer Natur zur Entwicklung gebracht d. h. dazu angeregt werden, sich in bestimmten, zunächst instinktiv producirten Formen, Regeln, Ordnungen und Sitten zu äußern und zu befriedigen; an und aus diesen konkreten Ordnungen, die, der Sprache ähnlich, das Erzeugniß der unreflektirten Vernunft sind, erwächst die abstrakte Vorstellung der Regel, der Pflicht überhaupt; und indem dann die geselligen Verhältnisse sich erweitern und verfeinern, ergiebt sich aus der immer vielfältiger werdenden Anwendung dieser Vorstellung das sittliche Bewußtsein mit seinem bestimmten vielseitig entwickelten Inhalt, welcher selbstverständlich wieder unendlich viele Stufen extensiver Erweiterung und intensiver Durchbildung und Reinigung haben kann, worauf ja eben die große Mannigfaltigkeit der sittlichen Ansichten bei verschiedenen Völkern und Zeitaltern beruht. War das Uebersehen dieser natürlich bedingten Entwicklung früher der Fehler der supranaturalistischen Erklärung des Sittlichen, so verfällt der moderne Positivismus in den schlimmeren Fehler, über der natürlichen Bedingtheit die Unbedingtheit des dieser ganzen Entwicklung zu Grunde liegenden Vernunfttriebes naturalistisch zu übersehen und dadurch das Sittliche zu einem bloß empirisch Nützlichen zu degradiren, das nicht bloß seiner Erscheinung sondern auch seinem Grunde nach den Bereich der jeweiligen Gesellschaft nicht überragt und nichts als ihren kollektiven Egoismus zur Wurzel hat. Indem ferner der Positivismus auch die Religion von der Unvernunft des animistischen Aberglaubens und egoistischen Zauberwesens ausgehen läßt, so scheinen dann freilich Religion und Sittlichkeit von Anfang nur das Negative, den Mangel der Vernunftbegründung, gemein zu haben, im Uebrigen aber aus gänzlich verschiedenartigen Quellen zu entspringen, so daß eigentlich nicht sowohl ihr anfängliches Divergiren als vielmehr ihr späteres Zusammentreffen in vernünftiger Wechselwirkung als merkwürdig erscheinen müßte.

Ganz anders liegt die Sache für uns, die wir sowohl Sittlichkeit als Religion, bei aller durchaus anerkannten natürlichen Bedingtheit ihrer Entwicklung, doch prinzipiell in der menschlichen Vernunftanlage begründet denken, welche durch die Natureindrücke

nach religiöser, durch das Gesellschaftsleben nach sittlicher Seite hin zur Bethätigung angeregt, sich zwar in verschiedenen Formen entwickelt, aber ihre wesentliche Einheit doch immer in wirksamem Zusammenhang beider Seiten verräth. Es wird also trotz alles Geredes von der Selbstsucht als Quelle und Wesen der Urreligion, was jetzt so viel gehört wird, dabei auch ferner bleiben, daß die Religion aus der Vernünftigkeit und Gottverwandtschaft, nicht aus der thierischen Unvernunft und Schlechtigkeit des Menschen entstammt, und daß es von Anfang dieselben Vernunftgefühle der Pietät und sympathischen Verbundenheit waren, welche als geselliges Band die Quelle der Sitte und Sittlichkeit, als Verbindung mit der weltbeherrschenden Macht oder Gottheit die Grundlage der Religion und des Kultus waren und in beiderlei Hinsicht gerade die ursprünglichen Heil- und Erziehungsmittel zur Ueberwindung der selbstischen Herzensneigung, nicht aber förderude Hilfsmittel derselben bildeten. Wo sie zu letzteren werden, da haben wir schon nicht mehr die reine Ursprünglichkeit, sondern die Entartung der Religion vor uns, nicht mehr den naiven Glauben, sondern den „Aberglauben", dessen unterscheidendes Merkmal eben dieses ist, daß er die Vorstellung des Göttlichen, statt sich von ihr über die Selbstsucht emporheben zu lassen, vielmehr in den Dienst derselben herabzieht, indem er sie nur als Mittel seiner eigenwilligen Weltbeherrschung verwerthet. Keineswegs besteht der Aberglaube darin, daß das Göttliche in unangemessenen Formen vorgestellt, im Bilde der Naturerscheinung angeschaut wird; das macht wohl die Unvollkommenheit einer kindlichen Glaubensweise aus, aber Unvollkommenheit des Kindes ist etwas ganz anderes als Abnormität, Verkehrtheit, Krankheit, in welcher der Lebensprozeß in Disharmonie und Zersetzung geräth. Eben dieses findet beim Aberglauben statt: er ist nicht bloß die Unvollkommenheit, sondern die Erkrankung des Glaubens, die Zerrüttung seines normalen Lebensprozesses, die Verkehrung der geordneten Beziehung zwischen Mensch und Gott, nämlich die Ueberordnung des Menschen, der seine natürliche Selbstbehauptungstendenz zum unbedingten Zweck und Gott zum dienenden Mittel für seinen selbstischen Zweck macht. Vorausgesetzt ist hierbei, daß der Mensch die Vorstellung hat von höherer göttlicher Macht, ferner von der Möglichkeit, mit dieser Macht in eine ihm günstige Be-

ziehung treten zu können, endlich die Vorstellung von gewissen Handlungen und Worten (Ceremonien und Formeln), welche diese Beziehung zu vermitteln geeignet seien. Alle diese Vorstellungen sind aber Elemente des Glaubens und seiner kultischen Bethätigung, welche also dem abergläubischen Mißbrauch im Zauberwesen ebensogewiß vorauszusetzen ist, wie das Leben erst dasein muß, ehe die Krankheit möglich ist; alle Mittel, deren sich der Zauberer für seine abergläubischen Zwecke bedient, sind nichts anderes als abgestandene, erstarrte Formen eines früheren Kultus, Formen, in welchen jetzt freilich kein vernünftiger Sinn mehr zu finden ist, weil das Leben, das sie ursprünglich hervorbrachte, daraus entwichen ist, in welchen aber darum recht wohl ursprünglich ein religiöser Sinn liegen konnte und gewiß überall gelegen hatte, weil anders als aus primitiven Kultusbedürfnissen gar nicht ihre Entstehung zu erklären wäre. Den zur Sinnlosigkeit erstarrten Zauberbräuchen gingen also sinnvolle Kultussitten und dem selbstisch unfrommen Aberglauben ging der fromme kindlich naive Glaube voran; darum ist es durchaus irrig, wenn vom Positivismus aus den fetischistischen Zauberreligionen auf das ursprüngliche Verhältniß von Religion und Sittlichkeit ein Schluß gezogen und behauptet wird, daß beide einander von Haus aus gar nichts angingen, das Handeln der einen ohne alle Beziehung zum Handeln der andern gewesen sei. Ich behaupte dagegen, daß von jeher das Grundgefühl beider wesentlich dasselbe gewesen und daß daher auch die Bethätigung und Entwicklung beider in den kultischen und in den socialen Sitten von Anfang an und eine lange, lange Strecke Weges hindurch untrennbar in und mit einander erfolgte.

Wenn wir als das religiöse Grundgefühl das der „Pietät“ bezeichnen, so verstehen wir darunter eben jene Mischung von Furcht, Achtung, Vertrauen und Sympathie, wie sie ihre genauste Analogie im socialen Grundverhältniß der Familie hat. Die Grundlage der Frömmigkeit bildet allerdings jene scheue Furcht, wie sie mit dem Bewußtsein völliger Abhängigkeit von einer überlegenen, unwiderstehlichen Macht überall verbunden ist. Dieß soll sowenig in Abrede gestellt werden, daß es vielmehr gegenwärtig mehr als je nöthig ist, die fundamentale Bedeutung dieses Punkts entschieden hervorzukehren. Denn es bleibt dabei: „Die Furcht Gottes ist der Weisheit An-

fang!" Alle Erziehung zur Vernünftigkeit wie im Einzelleben so in der Menschheit beginnt damit, daß der Unvernunft des Eigenwillens, des Naturtriebes der Einzelwesen, eine feste Schranke gesetzt wird durch das Innewerden der Abhängigkeit von einer überlegenen Macht, welche unerschütterlich in sich selbst beruhend sich nicht beugen und brechen läßt, welche gar nicht bloß uns zu lieb existirt und wirkt, welche durchaus nicht mit sich spaßen, auch nicht sich bloß als Mittel brauchen läßt, sondern ihr Fürsichsein und Herrsein energisch geltend und fühlbar macht, deren Walten ihrem eigenen Zweck und ihrer selbstgeordneten Regel folgt, vor welcher also auch der ohnmächtige Mensch sich vor Allem zuvörderst zu beugen und zu fügen hat. Erst wenn der Hochmuth der menschlichen Selbstsucht durch diese heilsame Furcht vor der göttlichen Macht den Todesstoß erhalten hat, ist Raum geschaffen zur Entfaltung der Vernunftgefühle positiver Art. Mit der Furcht vor der Uebermacht verbindet sich dann weiter das Gefühl der Achtung, des Respekts, welches nicht bloß die Größe der göttlichen Macht, sondern insbesondere auch die Wahrnehmung der geordneten Regelmäßigkeit und erfolgreichen, für den Bestand der Welt und des Lebens heilsamen Bethätigung derselben schon dem Urmenschen einflößt. Seine Furcht vor der Gottheit ist damit schon zur Ehrfurcht geworden, welche mit Vertrauen sich verbindet; er sieht in den waltenden Mächten ihm verwandte Wesen, die auch zu seinen Gunsten die Welt des Lebens und Lichtes erhalten und schirmen gegen die Gewalten des Todes und der Finsterniß. So empfindet er ein Gefühl der Solidarität und Sympathie mit den waltenden Mächten, sucht ihre Gemeinschaft, ihre Bundesgenossenschaft, ihre Schirmherrschaft; wie er seine Theilnahme an ihrem Leben in seiner kultischen Nachahmung desselben bethätigt, so will er dann auch sich dessen vergewissern und bezeugt es in seinen socialen Sitten, daß die Götter Theil nehmen an seinem gesellschaftlichen Leben und Streben zumal bei allen regelmäßigen und bedeutsamen Vorkommnissen und Wendungen desselben: bei Geburt und Tod, bei Pubertät und Hochzeit, bei Krieg und Frieden, bei Saat und Ernte. In den Bräuchen, welche die Menschen von den Urzeiten an bei diesen Gelegenheiten zu begehen pflegten, liegen die Anfänge aller geselligen Sitten und somit aller Sittlichkeit. Nun ist es aber eine unbestreitbare und durch die neuere Forschung in immer weiter gehendem Umfang be-

stätigte Thatsache*), daß alle jene Bräuche ursprünglich religiösen Charakter hatten und nichts anderes als primitive Kultushandlungen waren, in welchen der Mensch sein und der Seinigen schwaches Leben mit dem machtvollen Leben der Gottheit in Beziehung setzen, seine Lebensgemeinschaft mit der waltenden Weltmacht feiern wollte. Nehmen wir dazu, daß auch die Elemente des Rechtsschutzes, wie sie im Eid und Gottesurtheil vom grauesten Alterthum an auftreten, auf religiöser Grundlage beruhen, daß eben darauf die Anfänge alles bürgerlichen Regiments, aller Städte- und Staatengründung, aller Herrschergeschlechter sich zurückführen, und daß endlich überhaupt die bürgerlichen Pflichten nicht minder als die kultischen unter die Sanktion und den Schutz der Gottheit gestellt wurden: so wird sich angesichts aller dieser regelmäßig überall wiederkehrenden Thatsachen die Behauptung nicht wohl bestreiten lassen, daß alles Sittliche seinen geschichtlichen Ausgang von der Religion genommen hat.

Ebenso fand aber auch immer eine Rückwirkung vom Sittlichen auf das Religiöse statt. Bei der Gleichheit der Gefühle im religiösen und in den socialen Pietätsverhältnissen geschah es naturgemäß, daß man auch die göttlichen Wesen mehr und mehr nach der Analogie der socialen Herrschaften vorstellte, womit sie von der Naturerscheinung losgelöst und zu selbstständigen menschenartigen Herren der Natur und Lenkern der menschlichen Geschicke wurden. Freilich hatte, wie wir oben sahen, diese Anthropomorphisirung der Naturmächte eine doppelte Folge: einerseits erhielten die vermenschlichten Götter durch Beziehung auf die allgemeinen socialen Interessen einen höheren sittlichen Inhalt, wurden zu menschlichen Idealen und Repräsentanten der wahren ethischen Zwecke der Gesellschaft; andererseits wurden sie zur menschlichen Schwachheit und sittlichen Unreinheit der Individuen herabgezogen, wurden menschliche Leidenschaften und Laster ihnen beigelegt und demgemäß auch ihre Wünsche und Anforderungen an die Menschen nach der Analogie von launischen und begehrlichen, für Schmeichelei und Bestechung zugänglichen

*) Von den Hochzeits- und Bestattungsbräuchen ist dieß längst bekannt; bezüglich des mit dem Pubertätseintritt verknüpften Tätowirens sowie bezüglich der festlichen Tänze ist dasselbe neustens von Mehreren, z. B. von Réville in dem Werk über die wilden Religionen einleuchtend gemacht worden.

Herren gedacht. Wie damit in die Vorstellung der Gottheit eine dem Urmythus fremde Zwiespältigkeit kam, so auch in den Kultus: hatte derselbe ursprünglich in jenen einfachen und naturwüchsigen Bräuchen bestanden, in welchen die Urmenschen ihre patriarchalische Gemeinschaft mit einander und mit der waltenden Naturgottheit zugleich feierten, so treten jetzt neben die socialen Verpflichtungen noch besondere Pflichten gegen die Götter, die ihre Opfer, Feste, Tempel, Priesterschaft und dergl. haben wollten. Das Handeln der Sitte, welches ursprünglich religiös und sittlich zumal gewesen, differenzirte sich also jetzt nach den zwei Seiten, der kultischen und socialen, in der Weise, daß den sittlichen Pflichten die religiösen als besondere zur Seite traten, welche noch höhere Bedeutung als jene in Anspruch nahmen. Mit diesem Auseinandertreten des Religiösen und Sittlichen war die Möglichkeit des Gegensatzes beider und mit ihrer Entzweiung zugleich die Möglichkeit der abnormen Entwicklung jeder von beiden gegeben. Wir haben ferner oben gesehen, daß diese Abnormität im höchsten Grade da eintrat und eintreten mußte, wo der Naturstand verlassen wurde, ohne in den Kulturstand einzutreten, wo es zu keiner gesetzlich geordneten Zusammenfassung der Familien und Stämme in einem staatlichen Kulturvolk kam, welches in seinem Kulturwesen gemeinsame Interessen von höherem Werth gehabt hätte, welche auch den religiösen Vorstellungen und Bräuchen einen idealen Inhalt geben konnten. Wo es dazu nicht kam, wo die Menge, statt in staatlicher Zucht und Kulturarbeit sich zusammenzunehmen, vielmehr dem centrifugalen Trieb der selbstischen Sonderwillen folgte, wirkte die sociale Zersetzung auch zersetzend und verderbend auf die Religion ein: die hohen Götter der Naturmächte traten zurück hinter dem Schwarm der niederen Geister, welchen vom Göttlichen nichts mehr eignete als die geheimnißvolle Macht zu nützen und zu schaden, deren Walten, weil an keine sichtbare Erscheinung des Naturlaufs mehr geknüpft und ebensowenig auf eine gesellschaftliche Ordnung stetig bezogen, aller Regel also entbehrend, zum puren Willkürtreiben der sinn- und zwecklosesten Art entartete — das richtige Abbild und Werkzeug der selbstischen Willkür der verkommenen „Wilden". Die Verderbung der Urreligion im animistischen Aberglauben und Zauberkult war also die Folge der sittlichen Zerfahrenheit und Zersetzung der primitiven Gesellschaft; natürlich wirkte dann die so verdorbene

Religion ihrerseits wieder steigernd zurück auf die Verderbung der socialen Zustände und sittlichen Vorstellungen: so entstanden aus wechselseitiger Korruption alle jene Greuel der wilden Zauberreligionen, welche dem modernen Positivismus zu dem übereilten Urtheil Anlaß gegeben haben, die Religion stehe vom Anfang in keiner oder gar nur negativer, feindlicher Beziehung zur Sittlichkeit.

Einen äußerst instruktiven Kontrast zu diesem religiös-sittlichen Korruptionsprozeß, dessen geschichtslos stabiles Produkt die wilden Religionen z. B. der afrikanischen Negerstämme darstellen, bildet die ägyptische Religion, die älteste Religion eines Kulturvolks, von welcher uns unmittelbare Zeugnisse vorliegen. Während sie in ihrem Gottesglauben, welcher mit dem Naturcharakter der Gottheit einen auffallenden Zug zur Einheit des göttlichen Wesens verbindet, in ihrem Interesse für die abgeschiedenen Seelen und in ihrem fetischistischen Thierdienst ihre nahe Verwandtschaft mit der Naturreligion der afrikanischen Stämme deutlich verräth, unterscheidet sie sich von dieser um so bedeutsamer durch die Ausbildung der sittlichen Beziehungen der mythologischen Vorstellungen auf das gesellschaftliche Leben. Es sind besonders zwei charakteristische Punkte, die hierbei in Betracht kommen: die Idee der Gesetzmäßigkeit des göttlichen Waltens sowohl in der Natur als im sittlichen Leben der Gesellschaft, und die Idee der jenseitigen Vergeltung. Das ägyptische Wort Maat bezeichnet „Gesetz" nicht im gerichtlichen Sinn einer Verordnung, die entweder von einer menschlichen gebietenden Macht oder von dem göttlichen Gesetzgeber ausgeht, sondern „im Sinn jener unfehlbaren Ordnung, die das Weltall, mag man es vom physischen oder vom moralischen Standpunkt betrachten, regiert"; und dieser Gedanke — „eine große und edle Vorstellung" nennt ihn Le Page Renouf*) mit Recht — spielt in der ägyptischen Religion eine so bedeutende Rolle, daß Maat zur göttlichen Persönlichkeit hypostasirt und Herrin des Himmels, Regentin der Welt und Vorsteherin der Unterwelt genannt wird; während sie eigentlich keinen Herrn und Gebieter kennt, wird sie auch wieder mit allen großen Göttern, besonders mit dem Sonnengott Ra und mit dem Maßgott und Offenbarungsmittler Thoth in nähere Verbindung gebracht, ähnlich wie Erinnys und Dike mit Zeus.

*) „Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion, erläutert an der Religion der alten Aegypter", Leipzig, 1881, S. 114.

Indem nun der ägyptische König als der Sohn des Himmelskönigs Ra gilt, dessen Tochter das ordnende Gesetz oder Maat ist, so drückt sich darin offenbar die sinnige Anschauung des Aegypters aus, daß die staatliche Ordnung seines Landes ein Ausfluß desselben göttlichen Waltens sei, welches auch in der Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen am Himmel wie auf Erden (Nil) wahrzunehmen ist. Als Hüter der sittlichen Ordnung sind aber die Götter auch die vergeltenden Richter menschlichen Thuns. Nach dem „Todtenbuch" kommt die abgeschiedene Seele im Jenseits vor den Richterstuhl des Osiris und der 42 Götter, deren jeder als Wächter eines bestimmten Gesetzes ihr Verhalten zu demselben prüft. Höchst bezeichnend ist ist das die Gerichtsscene darstellende Bild des Todtenbuches: Die Seele des Verstorbenen steht vor der Göttin Maat, die in der einen Hand das Scepter, in der anderen das Symbol des Lebens hält. Das Herz als Sinnbild der sittlichen Persönlichkeit wird vor dem als Todtenrichter auf dem Thron sitzenden Osiris gewogen, auf der einen Schale liegt das Herz und auf der anderen das Bildniß der Maat; Horus beobachtet die Zunge der Wage und Tehuti, der Gott der Schrift, zeichnet das Resultat auf. Die Sünden, auf welche sich die Prüfung bezieht, sind von moralischer, rechtlicher und kultischer Art ohne bestimmte Ordnung in der Aufzählung; als die schwersten aber erscheinen Verletzungen der Pietät gegen Götter, Eltern und Obrigkeit und der Gerechtigkeit gegen die Mitbürger. „Wer seinen König, seinen Vater oder seinen Gott lästert, wer Bösem sein Ohr leiht und taub bleibt gegen die Worte der Wahrheit und Gerechtigkeit, wer Leid zufügt seinem Nächsten oder die Götter gering schätzt in seinem Herzen, der kann nicht eingehen in die Wohnungen der seligen Todten." — Es leuchtet ein, von welchem tiefgehenden Einfluß auf die sittliche Volksbildung diese religiösen Vorstellungen vom Todtengericht und die Einprägung des damit zusammenhängenden Sittengesetzes des „Todtenbuches", dieses ältesten Gesetzbuchs, von dem die geschichtliche Ueberlieferung Kunde giebt, in dem alten Aegypten gewesen sein muß. Zu so fruchtbaren sittlichen Motiven konnten sich also auf günstigem Kulturboden die elementaren Vorstellungen und Gefühle der Urreligion entwickeln.

Der Begriff einer „göttlichen Weltordnung", welcher in Aegypten in der Göttin Maat personificirt war, ist auch dem indo-

germanischen Denken von Urzeiten an nicht fremd gewesen. Max Müller hat in den Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion (S. 274ff.) nachgewiesen, daß das vedische Wort Rita ursprünglich die festgeordnete Bewegung der Welt, der Sonne, der Tageszeiten, weiterhin den richtigen Pfad bedeutet, welchen die Menschen theils in Bezug auf die Opfer, theils in ihrem allgemeinen sittlichen Wandel gehen sollen. Das entsprechende Zendwort ist Asha, welches ebenfalls das beherrschende Gesetz der Welt, die Ordnung der Natur und die Richtigkeit des Wandels der Menschen zugleich bedeutet. Müller knüpft daran die sehr beachtenswerthe Bemerkung: „Das wird genügen, um zu zeigen, daß ein Glaube an eine kosmische Ordnung da war, bevor sich Inder und Iranier trennten, daß er einen Theil ihrer alten gemeinsamen Religion ausmachte und deßhalb älter war als die älteste Gatha des Avesta und der älteste Hymnus des Veda. Er war nicht das Resultat späterer Spekulation, er kam nicht erst auf, nachdem der Glaube an die verschiedenen Götter und ihre mehr oder weniger tyrannische Weltregierung abgenützt war. Nein, es war eine Anschauung, welche der ältesten Religion der südlichen Arier zu Grunde lag und sie ganz und gar durchdrang. Für eine wahrhafte Würdigung ihrer Religion ist sie viel wichtiger, als alle Geschichten von der Morgenröthe, von Agni, Indra und Rudra. Es war darin der ganze Unterschied zwischen einem Chaos und einem Kosmos, zwischen dem blinden Spiel des Zufalls und einer verständlichen und deshalb verständigen Vorsehung erkannt und ausgesprochen." Gerade der Umstand, daß diese Idee der gesetzmäßigen Weltordnung bei Indern und Iraniern nicht minder als bei den Aegyptern uralten Datums ist und daß sie aus den einfachsten alltäglichen Sinneswahrnehmungen, wie namentlich aus der regelmäßigen Bewegung der Sonne und der Tages- und Jahreszeiten, entnommen ist, giebt uns das unbestreitbare Recht, sie für eines der ältesten Elemente des religiösen Bewußtseins und für eine der Hauptquellen der sittlichen Vorstellungen von geselliger Lebensordnung und rechtlicher Gesetzmäßigkeit zu halten. Daß übrigens diese Vorstellung von der göttlichen Weltordnung keineswegs eine leere Theorie war, sondern von Anfang als mächtiges Motiv zur Auslösung tiefsittlicher Gewissensregungen gewirkt hat, erkennen wir deutlich aus jenem bekannten Bußlied des vedischen Sängers, in

welchem er zu Varuna um Verzeihung seiner Verfehlung fleht und zur Begütigung des Gottes an die Schwäche der menschlichen Natur erinnert (ganz ähnlich wie der Dichter von Psalm 103 sich dessen getröstet, Gott wisse, was für ein Gemächte wir sind, und gedenke daran, daß wir Staub sind.) Erwägt man die naive Naturwüchsigkeit dieses und ähnlicher uralten vedischen Lieder und vergleicht damit den maßlosen Ritualismus der brahmanischen Theologie, so muß man zu der dem positivistischen Axiom gerade entgegengesetzten Ueberzeugung kommen, daß das sittlich leere ritualistische Handeln nicht den Anfang bildet, sondern das späte Produkt eines gesetzlichen Formalismus ist, wie er sich überall aus den Traditionen und pedantischen Reflexionen eines zunftmäßigen Priesterthums und Schriftgelehrtenthums entwickelt hat.

Das Gesetz Manus, in welchem die brahmanische Gesetzesreligion ihr Lebensideal niedergelegt hat, umfaßt Bestimmungen über das rituelle, rechtliche und sittliche Leben der obern Kasten Indiens mit einer Ausführlichkeit, daß dadurch das gesammte Leben von der Geburt bis zum Tod unter die Disciplin fester Regeln gestellt ist. Zwar stellt dieses Gesetz nicht etwa das Bild eines finsteren Asketismus dar, sondern das einer nüchternen und soliden praktischen Sittlichkeit, wie es denn auf Gründung eines Hausstandes und Erfüllung der Pflichten eines Hausvaters das größte Gewicht legt. Aber es leidet an einem doppelten Fehler. Den einen hat es mit allen Gesetzesreligionen gemein: Durch den minutiösen Formalismus des kultischen und socialen Ceremoniels knebelt es die freie Persönlichkeit, unterbindet die praktische Thatkraft, erschwert alle Neugestaltung in Sitte und Gesellschaftsordnung und hemmt durch alles dieses jede gesunde geschichtliche Entwickelung. Der andere Fehler aber ist specifisch indisch: Das Gesetz Manus erkennt neben dem exoterischen und allgemeingültigen Lebensideal der rituellen und bürgerlichen Pflichterfüllung noch ein anderes und höheres Lebensideal an, welches es zwar Keinem zur Pflicht macht, wohl aber denen, welche die ewige Seligkeit suchen, als den wahren Weg der Vollkommenheit anräth: die Zurückziehung aus der Welt und dem häuslichen Leben in die Stille der Waldeinsamkeit, um hier in werkloser Beschaulichkeit die wahre Einsicht und beseligende Freiheit von allen Fesseln der Welt zu finden. Eine solche doppelte Sittlichkeit hat ja nun zwar auch sonst

ihre Analogieen; aber eigenthümlich ist dem Brahmanismus, daß er nicht Jedem die Wahl frei stellt zwischen dem praktischen und asketischen Lebensideal, sondern das erstere zunächst Jedem zur Pflicht macht und erst dem, welcher diese gemeine Pflicht erfüllt hat, im höheren Lebensalter auch noch das Erstreben des esoterischen Lebensideals zuläßt. Durch diese Bestimmung suchte das brahmanische Gesetz den inneren Widerspruch zwischen den beiden Lebensformen für die Praxis auszugleichen: für die Menge sollte das exoterische Werkgesetz in unantastbarer Geltung bleiben, aber den höher strebenden Geistern sollte im reifen Alter ein Ausweg aus der gesetzlichen Unfreiheit zur persönlichen Freiheit wenigstens des Denkens und Nichthandelns offen stehen. So gewiß man hierin einen Zug von großartiger Weitherzigkeit und Duldsamkeit, wie sie sonst positiven Religionen fremd ist, wird anerkennen müssen, so wenig läßt sich doch auch verkennen, daß diese Spaltung der Sittlichkeit in zwei entgegengesetzte Lebensformen, deren eine thätig und unfrei, die andere frei und unthätig ist, von verhängnißvollen Folgen für eine gesunde und harmonische Volksbildung werden mußte. Was hilft die Einsicht von der Werthlosigkeit des äußerlichen Werkdienstes, wenn sie ein Privilegium altersschwacher Einsiedler bleiben und für die Menge doch Alles beim Alten bleiben soll? Und welchen positiven Werth hat eine weltflüchtige Heiligkeit, welche mit den Fesseln des rituellen Werkdienstes zugleich die moralischen Pflichten des geselligen Lebens als überwundenen Standpunkt betrachtet und auf ihrer einsamen kalten Höhe unfruchtbarer Beschaulichkeit alle Bande der Welt, auch die der Liebe zu Weib und Kind, zu Haus und Beruf, als lästige Fesseln abstreift? Eben an diesem, in seiner eigenthümlichen religiösen Entwickelung begründeten Zwiespalt zwischen einem abstrakten, sittlich unfruchtbaren Idealismus und einem ideelosen, sittlich unfreien Ritualismus hat sich die reiche Kraft des indischen Volks verblutet.

Der Buddhismus ist die Konsequenz und Verallgemeinerung des esoterischen Brahmanismus, dessen Erlösungslehre er zum volksthümlichen Gemeingut und damit zum Prinzip einer universalistischen Religionsgemeinde machte. Was er vor jenem voraus hat, ist vor Allem die barmherzige Liebe zum Volk, der unbeschränkte, nicht durch Kasten- noch durch Nationalitätsschranken gehemmte Missions-

trieb, die Befreiung ferner von den hemmenden Banden des brahmanischen Ritualismus und Scholasticismus, die Volksthümlichkeit der Predigt und die Einfachheit des Kultus; endlich die erbauliche Kraft des persönlichen Vorbilds des Stifters und der zahlreichen Heiligen, an welchen das fromme Verehrungsbedürfniß einen willkommenen Gegenstand und ein Urbild von sittlicher Idealität fand. Dadurch, daß er die religiöse Bedeutungslosigkeit alles Weltlichen, auch der Volksschranken und volksthümlichen Gesellschaftssatzungen zum Prinzip machte, daß er von allem Aeußeren zurückging auf die Innerlichkeit der Gesinnung und nur von den sittlichen Tugenden des Herzens, von Selbstüberwindung, Geduld, Milde und Wohlwollen das Heil des Menschen abhängig machte, dadurch hat der Buddhismus zum erstenmal in der Geschichte die Religion von ihrer bisherigen durchgängigen Verschlingung mit den staatlichen Interessen und dem bürgerlichen Rechtsgebiet losgelöst und sie zur persönlichen Herzenssache der Einzelnen und ihrer freiwilligen, durch sittliche Lebensgemeinschaft allein verbundenen Vereinigung gemacht. Allein so groß unzweifelhaft dieser Fortschritt der universalistischen Erlösungs- über die nationale Gesetzesreligion Indiens gewesen ist, so blieb doch bei alle dem der Buddhismus noch immer befangen in dem Grundfehler des esoterischen Brahmanismus, in der einseitig asketischen, weltscheuen, mönchischen Lebensrichtung. Ja, er hat den Brahmanismus hierin noch sogar überboten, sofern er das, was jener nur für den letzten Theil eines bisher weltlich thätigen Lebens empfahl, zu einem das ganze Leben erfüllenden ausschließlichen Ideal erhob und erstmals in Regel und System brachte: er ward der Gründer des Mönchthums und der Klosterregel. Damit war nun aber aufs neue ein doppeltes Lebensideal aufgestellt: das vollkommene für die engere Mönchsgemeinde und das unvollkommene für die weitere Laiengemeinde; aufs neue war also die religiöse Vollkommenheit abhängig gemacht von bestimmten äußeren Formen und Bräuchen; das geistig-sittliche Prinzip der Innerlichkeit und Freiheit, welches gegen den traditionellen Ritualismus als reformatorisches und fortschrittliches Prinzip geltend gemacht worden war, wurde doch nicht konsequent durchgeführt, sondern mußte aufs neue dem mönchischen und ritualistischen Formalismus der buddhistischen Kirche weichen, welcher für die Reinheit und Kräftigkeit des sittlichen Volks-

lebens um nichts günstiger war als der brahmanische. Die buddhistische Moral hat daher überall nur als narkotisches Beruhigungsmittel zur Bändigung roher Naturkraft oder zur Linderung natürlicher Schmerzen der Einzelnen gewirkt, nicht aber hat sie als positiv reformatorische Kraft die Gesellschaft umzubilden, eine stetige Arbeit an den allgemeinen sittlichen Gütern zu bewirken, den Geist der Völker in die Bahn humaner geschichtlicher Kulturentwickelung zu leiten vermocht. Der Grund dieser Schwäche liegt in dem Mangel eines positiven sittlichen Lebensprinzips, der wieder die natürliche Folge ist von dem Mangel eines positiven religiösen Weltprinzips.

Auch in Griechenland war Anfangs die Religion in unmittelbarer Einheit mit Recht und Sitte; dann entwickelten sich beide Theile eine Zeit lang in fruchtbarer Wechselwirkung, zuletzt aber gelangte hier das Sittliche zur überwiegend selbständigen Entfaltung in einer Welt schöner Menschlichkeit, die doch die absterbende Religion nicht zu ersetzen und das Bedürfniß der Völkerwelt nach einem festen Lebensgrund nicht zu befriedigen vermochte. Die positivistische Meinung, daß Religion und Sittlichkeit anfangs nichts mit einander zu schaffen gehabt haben, findet in den ältesten griechischen Zeugnissen ebensowenig eine Bestätigung als in den noch älteren der Aegypter und Inder. Jeder Blick in die homerischen Gesänge und in Hesiods „Werke und Tage" zeigt, daß zu einer Zeit, wo das priesterlich rituelle Handeln und die Vorstellungen von liturgischen Verpflichtungen und Vergehungen noch sehr wenig entwickelt waren, doch schon das ganze Leben der Griechen durchaus von religiösen Motiven beherrscht war. Auch bei den Griechen*) war von den ältesten Zeiten die feste Voraussetzung, auf welcher Sitte und Sittlichkeit beruhten, der Glaube an eine in den Schicksalen der Menschen waltende strenge Gerechtigkeit, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft, an eine sittliche Weltordnung, als deren Träger theils die Götter überhaupt, theils Zeus insbesondere gedacht wurde, die aber ähnlich wie die ägyptische Maat auch wieder als besondere Göttin, bald Dike, bald Erinnys genannt, personificirt und dem Zeus zur Seite gestellt wurde als das ausführende Organ seiner gerechten

*) Vgl. das sehr lehrreiche Werk von Leop. Schmidt, die Ethik der alten Griechen, Berl. 1882; besonders Bd. I, Cap. 1 u. 2, Bd. II, Cap. 1.

Regierung. Und wie wir in Maat und Rita die Gesetzmäßigkeit der natürlichen und der geselligen oder sittlichen Weltordnung zu einem Begriff verbunden sahen, so findet auch hier etwas Aehnliches statt: die Erinnys, gewöhnlich die Vollstreckerin der göttlichen Strafgerichte, ist zugleich die Wächterin der Naturordnung, als solche verhindert sie z. B. in der Ilias das Roß des Achilleus mit menschlicher Stimme zu reden und würde nach einem Ausspruch Heraklit's die Sonne in die ihr angewiesene Bahn zurückführen, wenn diese sie verlassen sollte; es ist sonach uralt griechische wie indische, iranische und ägyptische Ueberzeugung, daß die sittliche Ordnung mit der natürlichen wurzelhaft zusammenhänge und beide in göttlichem Grunde beruhen. In der nachhomerischen Zeit ist der Glaube an die waltende Gerechtigkeit der Vorsehung (Opis) immer bestimmter ausgebildet worden. Der Fromme ist der Gottgeliebte, dem es wohl ergeht, wenn er auch zum Theil viele Drangsale und Erniedrigung durchzumachen hat, wie ein Odysseus oder Herakles, so führen doch auch diese zuletzt zum Heil, „denn zur Weisheit leitet uns Zeus und heiligt als Gesetz, daß in Leiden Lehre wohnt" — wie Aeschylos im „Agamemnon" den Chor sprechen läßt. Den Gottlosen hingegen, den Verächter göttlicher und menschlicher Ordnungen, trifft die Strafe sicher, wenn auch oft erst spät, denn „spät zwar mahlen die Mühlen der Götter, doch mahlen sie scharf auch", wie ein griechisches Sprichwort sagt. Wo die Vergeltung nicht noch vor dem Tode sichtbar wird, da trifft sie die Kinder und Enkel und in ihnen auch die Seele des schuldigen Vaters, die im Hades vom Mißgeschick der Seinigen Kummer erlebt; mit der Zeit wurde auch der durch die Mysterien gepflegte Glaube an eine direkte Vergeltung im Jenseits immer allgemeiner, wie aus vielfachen Andeutungen hervorgeht. Die sittliche Bedeutung dieses Glaubens einzuschärfen haben auch die eleusinischen Priester nicht versäumt, wie Plato von ihnen bezeugt, sie lehren, daß die Seele unsterblich sei und daß man deßhalb „das Leben so heilig wie möglich führen" müsse.

Welch ein tieffrommes und reinsittliches Gefühl dieser Glaube an die göttliche Weltordnung in den besseren Griechen weckte, dafür sind die Dichtungen eines Pindar, Aeschylos und Sophokles die sprechendsten Zeugnisse. Wie ergreifend schön ist der Chorgesang in Sophokles' „König Oedipus" (846 ff.):

„Ach wär' es Loos meines Lebens,
Rein zu wahren fromme Scheu bei jedem Wort und jedem Werke,
Treu den Urgesetzen,
Die, in den Höhen wandelnd, in Aethers
Himmlischem Gebiet stammen aus dem Schooße
Des Vaters Olympos, nicht
Aus sterblicher Männer Kraft
Geboren. Niemals wiegt sie in Schlaf stumme Vergessenheit,
Es belebt sie mächtig ein Gott, der nie altert!"

Die „fromme Scheu" (Aidos), welche das Grundgefühl des Griechen dem göttlichen Walten gegenüber ausdrückt, ist ganz genau das, was ich oben als die gemeinsame Quelle von Religion und Sittlichkeit nachgewiesen habe: das Gefühl der Pietät, der Ehrfurcht vor dem Hehren, was Achtung und Verehrung fordert. Wohl ist etwas von Furcht mit darin, aber die Aidos geht nicht in der bloßen Furcht auf, sondern wird von ihr öfters ausdrücklich unterschieden und mit Scham- und Ehrgefühl, Gerechtigkeit und Einsicht, Verehrung und Liebe zusammengestellt. Gegenstände der Aidos sind Götter und Obrigkeiten, sittliche Ordnungen und Pflichten, Eltern und Alte, Unglückliche und Hilfsbedürftige, ja auch vor sich selbst soll der Jüngling in der Einsamkeit Aidos empfinden und an sich selbst das Bild der Aidos darstellen, wie mehrfach*) gefordert wird; in den beiden letzten Fällen ist die Aidos das sittliche Gefühl der Achtung der Menschenwürde, die Scheu vor Verletzung der sittlichen Persönlichkeit überhaupt. Sofern nun aber die Ehrerbietung vor Vorgesetzten und die Achtung vor Gesetz und Sitte in der frommen Scheu vor der Gottheit heiligem Walten beruht, so liegt darin nicht bloß ein bindendes, sondern auch ein befreiendes Moment, eine Kraft der Erhebung des persönlichen Gewissens über die bloßen socialen Statute menschlicher Herrscher zu dem ewig Wahren und Guten der göttlichen Weltordnung, die in keinem bürgerlichen Gebot aufgehend überall die höhere Instanz bildet, an welche der Bedrängte sich rechtsuchend wenden kann. Es ist eine Frömmigkeit von erhabener sittlicher Höhe und Freiheit, welche Sophokles seine Antigone aussprechen läßt, als sie dem zürnenden König gegenüber sich damit rechtfertigt (451 ff.):

---

*) Schmidt, a. a. O. I, 173.

„Nicht so mächtig achtet' ich, was Du befahlst,
Daß Dir der Götter ungeschrieb'nes ewiges
Gesetz sich beugen müßte, Dir, dem Sterblichen.
Denn heute nicht und gestern erst, nein, alle Zeit
Lebt dies, und Niemand weiß, von wannen es erschien.
Und darum wollt' ich nicht dereinst, aus feiger Furcht
Vor Menschendünken, mir der Götter Strafgericht
Zuziehen."

Die religiös-sittliche Gemüthsstimmung der Griechen, welche in dem Begriff der Aidos ihren bezeichnendsten Ausdruck findet, schließt nun aber neben der Ehrfurcht auch das andere religiöse Grundgefühl in sich: das sympathische Verlangen nach Gemeinschaft, nach innigem Verkehr mit der Gottheit, woraus sich weiterhin naturgemäß das sittliche Streben nach Verähnlichung mit dem göttlichen Ideal entwickelte. Das bekannte Wort der Odyssee (3, 48): „Alle Menschen verlangen (sehnen sich) nach den Göttern" findet seinen vielfachen Wiederhall durch die ganze griechische Geschichte herab; ja, es bezeichnet die allgemeine Stimmung, auf welcher die griechische Anschauung vom Kultus wesentlich beruhte. Nirgends ist derselbe bloß ein leeres Ceremoniel oder ein knechtisch selbstischer Lohn- und Frohndienst, sondern er ist der „Verkehr der Götter und Menschen mit einander", welcher dem menschlichen Gemüth den beglückendsten Genuß gewährt. Plato spricht aus der Seele seines Volkes heraus, wenn er es (Gesetze 4, 716) als den wahrsten und schönsten aller Sätze bezeichnet, daß es für den Guten das Schönste und Beste und zum glückseligen Leben Förderlichste und vorzugsweise geziemend sei, den Göttern mit Gebeten und Weihgeschenken und der Gesammtheit des Gottesdienstes zu nahen. Und wenn auch nicht dem Bewußtsein Aller, so doch dem der Besten seiner Zeit entspricht auch das Weitere, was er hinzufügt: dem Schlechten helfe der Gottesdienst nichts, denn dessen Seele sei unrein und darum all sein Bemühen, durch Kultushandlungen etwas zu erreichen, vergeblich, indem ein Gott so wenig wie ein braver Mann von einem Unreinen Geschenke annehmen könne. Daß diese Ueberzeugung nicht etwa bloß den Philosophen eigen, sondern auch sonst weit verbreitet und in priesterlichen Kreisen gehegt war, beweist die Tempelaufschrift zu Epidauros:

„Nur wer rein ist, betrete die Schwelle des duftenden Tempels,
Niemand aber ist rein, außer wer Heiliges denkt!"

Diese für die sittliche Wirkung der Religion auf das Volksleben so ungemein wichtige Einsicht, daß Reinheit von Schuld die für den Verkehr mit der Gottheit unerläßliche Bedingung sei, findet sich freilich nicht von Anfang in gleicher Bestimmtheit, wie hier; doch scheint sie frühe schon im Zusammenhang mit dem weitreichenden Einfluß des delphischen Apollokultus aufgekommen, durch fromme Sänger verbreitet und durch die gesetzlichen Bestimmungen über Sühnebräuche und über das Fernebleiben Unwürdiger vom öffentlichen Kultus sanktionirt worden zu sein. Es ist, wie Schmidt im angeführten Werk bemerkt, eine der Folgen jenes gewaltigen Umschwunges in dem religiösen Empfinden der Griechen, der sich in der Zeit zwischen dem Anfang der Olympiaden und den Perserkriegen vollzog, daß der Gedanke einer läuternden Annäherung an die Götter gefaßt wurde, wozu die eigenthümlichen Vorstellungen von Reinheit und Erhabenheit, welche sich an den Apollokultus knüpften und hauptsächlich durch den Einfluß des delphischen Orakels genährt wurden, sehr wesentlich beitrugen. Die ethischen Reflexionen des mit der Apolloreligion im nahen Zusammenhang stehenden und in den Anschauungen, auf welche es hier ankommt, durch sie bedingten Pythagoräismus bieten die ersten bekannten Beispiele der neuen Auffassung. „Folge dem Gotte", lautet der bezeichnende Satz des Stifters des Pythagoräerbundes, womit der ihm gleichfalls beigelegte Ausspruch, die Menschen seien dann am vollkommensten, wenn sie zu den Göttern gehen, ganz übereinstimmt: es wird damit in entscheidender Weise ausgedrückt, daß die Gottheit nicht bloß die Hüterin der Weltordnung ist, sondern auch dem Menschen zum Gegenstand der Annäherung und zum Vorbild werden kann. Pindar, der aus der delphischen Priesterschaft hervorgegangen ist und ihre religiösen und sittlichen Gedanken frühe in sich aufgenommen hat, giebt in einer seiner Oden eine begeisterte Schilderung Apollons, der in die Seelen seiner Verehrer friedliche Harmonie gieße. Auf demselben pythagoräischen Standpunkt stand Sokrates, welcher sich unter der unmittelbaren Leitung eines göttlichen Geistes stehend fühlte und die Treue gegen die Lebensaufgabe, welche das Geheiß des Gottes ihm gestellt, höher achtete als das Leben. Plato aber faßt diese ganze, auf Vertiefung des religiösen Bewußtseins zielende Richtung in den tiefsinnigen Gedanken zusammen, daß der Mensch die Bestimmung habe,

dem Gott, dessen Eigenthum er sei, soviel wie möglich ähnlich zu werden.

Dieses vom delphischen Kultus des reinen Lichtgottes Apollon ausgehende Reinheitsstreben, dessen sittlich bildenden Einfluß auf die Besten des Volks wir soeben wahrnahmen, hat übrigens in der staatlichen Volksreligion sich zunächst als ziemlich ausgebildetes System von Sühnungs- und Reinigungsbräuchen dargestellt. Die Normen, nach welchen die Reinigungsbräuche vorzunehmen seien, wurden von der delphischen Priesterschaft festgestellt und erlangten durch Herkommen und Staatsgesetz öffentliche Geltung über ganz Griechenland hin, unbeschadet allerdings mancher Besonderheiten der lokalen Kulte und Gesetzgebungen. Daß unter dem Befleckenden, was der Sühne bedurfte und vom öffentlichen Gottesdienst ausschloß, liturgische Unreinheit und moralische Schuld durcheinanderlaufen, versteht sich hier wie in allen priesterlichen Gesetzgebungen ganz von selber. Im Ganzen läßt sich indeß als die Tendenz der delphischen Priesterschaft erkennen, das Liturgische und Moralische zwar nicht von einander zu trennen und unabhängig zu machen, doch aber die religiösen Anforderungen so zu gestalten, daß sie mit den sittlichen in keinen auffallenden Widerspruch traten und daß die sittliche Schuld als die schwerste Form der Befleckung erschien; bezeichnend sind hierfür zwei delphische Sprüche, deren einer den für unrein erklärt, der seinen Freund im Kampf zu vertheidigen unterlassen hat, obwohl an seinen Händen kein Blut klebt, der andere dagegen den von jeder Unreinheit freispricht, der bei der Vertheidigung seines Freundes diesen zufällig tödtete. Daß die Ausbildung des liturgischen Reinheitsbegriffs erst dem griechischen Mittelalter, d. h. der Blüthezeit des delphischen Orakels in den Jahrhunderten von der dorischen Wanderung bis zu den Perserkriegen angehört, beweist sein Fehlen bei Homer und Hesiod. Es ist überall erst das Erstarken des Priesterthums und des kultischen Ceremoniels, womit auch die Idee der kultischen Reinheit und Reinigung in Aufnahme kommt. Einmal aufgekommen, kann sie dann einerseits zwar als sehr wirksames Mittel der sittlichen Volkserziehung und öffentlichen Sittenzucht verwerthet werden, wie dieß bei den Griechen in ausgedehntem Maße der Fall war (Verächter der guten Sitten waren von allen öffentlichen Kultushandlungen, Prozessionen, Festaufführungen und Spielen

als Unreine ausgeschlossen); andererseits aber artet dann auch die Scheu vor Verunreinigung bei der Menge, in deren Bewußtsein liturgische Befleckung und sittliche Schuld nicht auseinandergehalten zu werden pflegt, mit der Zeit sehr leicht in abergläubische Scheu und ängstliches Suchen nach immer wirksameren Sühnemitteln aus, ein Gemüthszustand des Volks, welchen der priesterliche Stand überall für seine Privatzwecke auszubeuten verstanden hat. Damit werden dann Vorstellungen und Bräuche, die anfangs als sittliche Zuchtmittel heilsam gewirkt hatten, zu Korruptionsmitteln der schlimmsten Art, indem sie zur pharisäischen Verkehrung des moralischen Urtheils, zur Entwerthung des sittlichen Wandels und Ueberschätzung des ritualistischen Handelns führen. Auch in Griechenland scheint diese gewöhnliche Krankheitserscheinung priesterlich-gesetzlicher Religionen nicht selten vorgekommen zu sein, wie denn Plato in der Republik (2, 364) ein drastisches Bild von dem gauklerischen Treiben der Orpheusprister entwirft, welche sich ihre Heilsmittel zur Sühnung jeder selbst begangenen und jeder von den Vorfahren herstammenden Verschuldung theuer bezahlen ließen.

Je mehr aber die liturgischen Reinheitsvorstellungen in abergläubischem Wesen entarteten, desto mehr riefen sie auch eine grundsätzliche Opposition der tiefer Denkenden und reiner Fühlenden hervor, welche dann nicht bloß bei den Riten stehen blieb, sondern auch die Mythen der überlieferten Religion betraf. Die Philosophen Xenophanes und Heraklit übten die schärfste Kritik an dem volksthümlichen Kultus und Götterglauben. Nach Heraklit heißt Reinigungsbräuche vornehmen soviel wie Koth mit Koth abwaschen wollen; der Opfer bedürfen die Götter nicht, den Bildern, unter welchen man sie verehrt, gleichen sie in keiner Weise, am unziemlichsten aber ist es, ihnen menschliche Schlechtigkeiten nachzusagen, wie Homer und Hesiod gethan. Was diesen letzteren Vorwurf betrifft, so müssen wir uns zwar freilich vor Ueberschätzung des unmittelbaren Einflusses des mythischen Anthropomorphismus auf die religiöse Stimmung und sittliche Urtheilsweise der Griechen hüten; doch darf derselbe auch nicht ganz geleugnet werden. Treffend bemerkt hierüber Schmidt: Daß die Nation im Stande war, die beiden Vorstellungssphären auseinanderzuhalten, daß diese leichten Spiele der Phantasie im Ganzen ihre andächtigen Stimmungen nicht störten, kann uns über-

raschen und in gewissem Sinn unsere Bewunderung erregen; allein es würde irrthümlich sein zu behaupten, daß dieselben gar keine Schädigung des religiösen Empfindens und selbst der sittlichen Gesinnung in ihrem Gefolge gehabt hätten; denn dazu war die Poesie eine zu sehr in alle Gebiete des Lebens eingreifende und auch den Kultus mit ihrem Einfluß berührende Macht. Je mehr namentlich die Reflexion um sich griff, desto mehr schwand jene unbefangene Harmlosigkeit, welche sich gerne von den Menschlichkeiten derselben Götter unterhalten ließ, die sie sonst zugleich als Träger der sittlichen Ordnung und Spender des Segens ehrfürchtig verehrte. Führte die erwachende Reflexion bei den ernsteren Geistern zur Verwerfung der Göttermythen und zur Reinigung des religiösen Bewußtseins, so diente Anderen, wie den Sophisten, die Aufklärung vielmehr als Mittel zur Rechtfertigung des sittlichen Leichtsinns, indem sie ihre Sittenlosigkeit durch Hinweis auf die Leichtfertigkeiten der Göttersage entschuldigten. Derartige Ansichten mußten um so gefährlicher auf das Volksbewußtsein wirken, da sie bald auch von der Bühne herab, die den Griechen die Stelle der Kanzel vertrat, verkündigt wurden. Mochte Aristophanes noch so sehr für die Altgläubigkeit eifern, so trug er doch selber zu deren Zerstörung nicht wenig bei, indem er die Götter auf der Bühne lächerlich machte. Und mochte Euripides seine eigene geläuterte Ansicht gelegentlich auch in den treffendsten Sentenzen kundgeben (z. B.: „Wenn Götter schimpflich handeln, sind die Götter nicht"), so konnte das doch kaum den skeptischen Eindruck aufheben, welchen seine kecke Behandlung der Götter im Drama auf das athenische Publikum machen mußte.

So hat die Aufklärung des perikleischen Zeitalters mit dem mythischen und liturgischen Aberglauben zugleich den frommen Glauben und die gute Sitte der Väter zersetzt und das Band, das bis dahin Religion und Sittlichkeit in Griechenland verbunden hatte, gelöst. Denn von der Volksreligion, welche mit der mythischen Naturgrundlage unlöslich verwachsen war, ließ sich die Erneuerung und Heilung nicht erwarten; sie konnte also nur gesucht werden auf dem Wege des selbständigen philosophischen Nachdenkens über die in der menschlichen Natur als solcher liegenden Grundlagen des Sittlichen. Diesen Weg hat die sokratische Schule beschritten. War auch das sittliche Denken eines Sokrates und Plato von tiefer Religiosität

durchdrungen, so war diese doch schon bei Sokrates nur noch in loser Beziehung zur Volksreligion und Plato hat sich von dieser ganz losgemacht und seine sittlichen Ideale an die Ideenwelt seiner Spekulation angeknüpft. Aristoteles aber hat mit dieser letzteren zugleich die religiöse Grundlage der Ethik überhaupt fallen gelassen und dieselbe zur beschreibenden Analyse der verschiedenen menschlichen Handlungs- und Denkweisen gemacht. Auf demselben Wege gingen seine Nachfolger weiter bis auf die Stoiker, welche zuerst wieder die Ethik mit der Metaphysik in Zusammenhang brachten und damit ihr auch wieder ein näheres Verhältniß zur Religion gaben. Indem sie die Vernunft, welche Prinzip unseres Handelns sein soll, als Ausfluß der göttlichen Vernunft betrachteten, wurde die Uebung der tugendhaften Weisheit zur Erfüllung unserer göttlichen Bestimmung und zur frommen Folgsamkeit gegen die göttliche Weltregierung. Und sofern an derselben göttlichen Vernunft alle Menschen gleichen Antheil haben, bildet sie ein Band der allgemeinen sittlichen Verpflichtung, welche, weil auf der Gottverwandtschaft der menschlichen Natur überhaupt begründet, über die Schranken der Volksangehörigkeit übergreift; so kam diese Philosophie zu dem zukunftsreichen Gedanken eines die ganze Menschheit umfassenden Gottesreiches, in welchem Alle als Unterthanen desselben göttlichen Gesetzes, nämlich der göttlichen und menschlichen Vernunft, mit einander brüderlich verbunden sein sollen. Man darf den Werth dieser stoischen Humanitätsidee nicht unterschätzen, welche zum erstenmal die Exklusivität des antiken Nationalbewußtseins durchbrach und besonders auf den brutalen Egoismus der römischen Staatsvergötterung und Menschenverachtung mäßigend und mildernd einwirkte. Daß sie aber keine durchgreifende Reform der Gesellschaft bewirken konnte, lag nicht bloß daran, daß überhaupt philosophischen Ideen niemals die allgemeine und energische Motivationskraft zukommt, wie sie religiösen Ideen eigen ist, sondern insbesondere auch an dem inneren Mangel des Stoicismus: an seinem abstrakten Idealismus und Rationalismus, der in die Gleichgültigkeit des denkenden Geistes gegen das empfindende Herz seinen Stolz setzte, eben damit aber natürlich die sympathischen Instinkte unserer Natur, welche die Grundlage aller positiven Socialethik bilden, abschwächte und lähmte. So war es ganz natürlich, daß das stoische Humanitätsideal bei aller theoretischen Wahrheit

doch praktisch unfruchtbar blieb oder vielmehr seinen eigentlichen Werth nur darin hatte, daß es der religiösen Humanitätsidee des Christenthums den Weg in der Heidenwelt bahnen half, auch später ihm als klärendes Hilfsmittel mehrfache Dienste leistete.

Ueber die Staatsreligionen der Römer und Perser können wir kurz hinweggehen, da in ihnen eine derartige Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit wie bei den Indern und bei den Griechen nicht stattfand. Die vorwiegende Beziehung der Religion auf das bürgerliche Leben hatte den Vortheil, daß Religion und Staat einander gegenseitig zur Stütze dienten und der Staat an den religiösen Vorstellungen ein ungemein wirksames Motiv seiner machtvollen Entfaltung erhielt; ihrem Gott zu Ehren, dessen Reich mit ihrem Staat zusammenfiel, haben die Perser und haben die Römer ihre Weltreiche gegründet. Aber der große Mangel dieser und aller Staatsreligionen war, daß die Religion zur gesetzlichen Polizeianstalt veräußerlicht, in priesterlichem Ceremonienwesen mechanisirt, zum Werkzeug politischer Selbstsucht verkehrt und damit ihres versittlichenden Einflusses um so mehr beraubt wurde, je mehr im Staatsleben die idealen hinter den gemeinen Interessen zurücktraten. Alles, was außerhalb des Staatszwecks und der Staatsgesetzgebung fällt, bleibt hier ohne Beziehung auf die Religion; von einer Erhebung des persönlichen Bewußtseins zum Anschauen und Nachbilden des göttlichen Ideals in edler Menschlichkeit, wie es der Apolloreligion eigen war, ist bei den Persern kaum, bei den Römern gar nicht die Rede. Darum trat hier, sobald der Staatszweck in der Hauptsache gesichert war, dem rohen Aberglauben des religiösen Ceremoniels ein frivoler Unglaube und die barbarische Unmenschlichkeit einer legalisirten und raffinirten Selbstsucht zur Seite. Keine Staatsreligion kann menschliche Kultur aus sich selbst hervorbringen; ein solches Volk kann höchstens fremde Kultur bis zu gewissem Grade sich aneignen, wird aber auch dann diese immer verderben, indem es sie von ihrem ursprünglichen idealen Boden losreißt und als Mittel für seine besonderen weltlichen und sinnlichen Zwecke verbraucht. Hätten die Perser über die Griechen gesiegt, so wäre es zur antiken Kultur nie gekommen; als die Römer über die Griechen siegten, begann der Verfall der antiken Kultur. Die Staatsreligion, wie

förderlich sie für die Bürgertugend sei, ist der rein menschlichen Sittlichkeit, der humanen Kultur und Gemüthsbildung schädlich.

Auch das Judenthum ist bis zur römischen Zerstörung Jerusalems Staatsreligion, nationale Theokratie gewesen; aber es hatte von Anfang einen Trieb in sich, der in seiner Entwicklung über diese Schranke hinausführte. Das war der sittliche Geist, welchen die Propheten Israels in den nationalen Henotheismus hineingelegt hatten, indem sie den „Heiligen Israels" als den Gott verstanden, der sich heilig erweise in Gerechtigkeit und Gericht über alle menschliche Sünde in und außer Israel, und der auch die Geschicke der Völkerwelt als Mittel für seine sittlichen Erziehungszwecke benütze. Indem so die ursemitische Vorstellung von der göttlichen „Heiligkeit" d. h. unvergleichlichen Erhabenheit und furchtbaren Majestät zum Gefäß für den sittlichen Gedanken der Vollkommenheit gemacht wurde, erhielt das hebräische Gottesbewußtsein einen Zug von einzigartiger sittlicher Energie und Strenge. Denn man wußte, daß der heilige Gott auch ein heiliges Volk zu seinem Eigenthum haben wolle und daß er gegen Alles, was diesem Charakter desselben zuwider geschehe, gegen jede Verletzung der religiösen und sittlichen Ordnungen seines Volks, als ein furchtbarer Eifergott, als verzehrendes Feuer in Strafgerichten sich bethätige. Dieses lebhafte Bewußtsein der Sünde als einer strafwürdigen Schuld gegen die Gottheit ist nun zwar dem Semitismus auch sonst eigen und hängt mit seinem tiefen Abhängigkeitsgefühl überhaupt zusammen; aber während dasselbe sonst von der Menge außer und in Israel vorzugsweise auf kultische Verfehlung bezogen und durch kultische Leistungen gutgemacht wurde, so haben dagegen die Propheten Israels mit dem höheren Begriff des heiligen Gottes auch ein höheres Ideal des heiligen Gottesvolks erkannt und dem volksthümlichen Gottesdienst der rituellen Bräuche den sittlichen Gottesdienst des reinen Lebens entgegengestellt als das allein wahre Mittel, des göttlichen Wohlgefallens sich zu vergewissern und seiner Segnungen theilhaftig zu werden (vgl. S. 140). Das wechselnde Verhältniß des Gegeneinander- und Miteinanderwirkens dieser beiden grundverschiedenen Richtungen: des freien, geistig-sittlichen Idealismus der prophetischen, und des mechanischen, sinnlich-ritualistischen Positivismus der Priester- und Volksreligion bildet

vom 8. Jahrhundert bis zum Anfang des Christenthums den eigentlichen Kern der jüdischen Religionsgeschichte. Wir haben früher gesehen, wie der prophetische Idealismus, um im Volk Boden zu gewinnen, jenen Kompromiß mit dem priesterlichen Positivismus eingehen mußte, dessen erstes Produkt das deuteronomische Gesetzbuch war, in welchem der prophetische Geist innerlicher Religiosität und humaner Sittlichkeit noch überwiegend herrscht. Motiv der Gesetzeserfüllung soll nicht bloß die Furcht vor dem eifrigen Gott sein, der die Uebertretung seiner Gebote mit furchtbaren Strafen an den Schuldigen und an ihren Nachkommen bis in's dritte und vierte Glied rächt, sondern auch die herzliche Liebe zu dem Gott, der Israel aus freier Gnade zu seinem Eigenthum erwählt hat, und der als treuer und barmherziger Gott seinen Bund denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, hält bis ins tausendste Glied. Den Inhalt des Gesetzes bilden kultische, bürgerliche und sittliche Bestimmungen durch einander; aber auf das Kultische wird nur soweit, als es zur Unterdrückung des Bilderdienstes nöthig erscheint, ein Gewicht gelegt; sonstige rituelle und asketische Gesetze bestätigen nur schon bestehende Bräuche; von Hierarchischem findet sich noch keine Spur; die bürgerlichen und sittlichen Vorschriften zeichnen das Ideal eines gesunden Volkslebens von einfachen und oft überraschend humanen Sitten.

Ganz anders gestaltete sich aber die Sache zwei Jahrhunderte später in dem Priestergesetz Esra's und seiner Schule. Hier werden die Ritualgesetze über Priester und Feste, Opfer und Sühnebräuche zur Hauptsache, die kleinlichsten äußerlichen Formen werden mit größerer Wichtigkeit behandelt als die sittliche Reinheit des Herzens und Lebens, die Schuldtilgung wird zur Wirkung sakramentaler priesterlicher Akte mechanisirt, das Priesterthum wird zu einer hierarchischen Mittlerstellung zwischen Gott und der Volksgemeinde erhoben, das nationale Selbstgefühl wird zum exaltirten Fanatismus gesteigert (vgl. S. 155). Dieser Geist der levitischen Gesetzlichkeit hat, zwar nicht ohne mannigfache Schwankungen, doch im Ganzen sich immer im Judenthum erhalten und im Pharisäismus seine schroffste Erscheinung gefunden. Die Theologie dieser Schule kann als das klassische Muster einer Gesetzesreligion gelten, deren nationaler und legaler Positivismus das sittliche Bewußtsein eng, kleinlich, äußerlich, selbstgerecht, intolerant und inhuman macht, und in

welcher hinwiederum das auf seine buchstäblich-pedantische Gesetzlichkeit pochende sittliche Selbstbewußtsein das religiöse Grundgefühl der Demuth aufhebt und die ganze Religion zum transscendentalen Handelsgeschäft erniedrigt.*) Das ausschließliche Verhältniß Gottes zu den Juden erscheint jetzt nicht mehr bloß als ein zeitliches Mittel im göttlichen Plan der Erziehung der Menschheit, wie dieß die Meinung der größten Propheten gewesen war, sondern es wird zu einem ewigen Privilegium des Volkes, das um seiner Väter und um seines Gesetzes willen das allein gottgeliebte sei und bleibe. Die Heiden d. h. alle Nichtjuden haben für Gott keinen Werth und keine Bedeutung, er läßt sie in dieser Welt noch eine Weile ihre Lust üben, aber er will nicht ihre Rettung, sondern hat sie zum Gericht und zur höllischen Verdammniß bestimmt. Demgemäß hat auch der Jude ihnen gegenüber keine positive Verpflichtung, er soll keine Gemeinschaft mit ihnen eingehen, um ihre Bildung und Weisheit sich nichts bekümmern, Wohlthaten weder von ihnen annehmen noch ihnen gewähren; die Ehe mit Heiden kommt der Hurerei gleich; auch Handelsverkehr mit dem Heidenist nur insoweit gestattet, als daraus für diesen Schaden erwächst. Was aber den sittlichen Werth (die „Gerechtigkeit") des Juden betrifft, so beruht dieser nach der pharisäischen Theologie nicht auf der Reinheit seiner Gesinnung, von welcher er unmittelbar ein Bewußtsein haben würde, sondern auf der nie genau zu wissenden Bilanz einer ziemlich komplicirten Rechnung, welche im Himmel durch die Unterbeamten der göttlichen Justiz gebucht wird. Die Summe der Geboterfüllungen und der gegebenen Almosen bildet nämlich den Schatz der eigenen Verdienste, der noch durch das ererbte Kapital der Verdienste der Väter verstärkt wird; hierauf, auf diesen eigenen und fremden Verdiensten, beruht der Anspruch auf göttlichen Lohn; diesem Guthaben steht aber gegenüber die Summe der Verschuldungen durch einzelne Gebotübertretungen, welche ein bestimmtes Maß von Strafen bedingen; die hierdurch kontrahirten Schulden können aber auch durch freiwillige oder unfreiwillige Erduldung von Leiden, sowohl in eigener Person als in der von nahen Angehörigen, im

*) Die Belege zu diesem Urtheil findet man in zahlloser Menge in der quellenmäßigen Darstellung der altsynagogalen Theologie von **Weber**, vgl. besonders §§ 15. 18. 59—72.

Zeitleben schon abgebüßt und dadurch der Stand der Bilanz für die jenseitige Endabrechnung wesentlich gebessert werden; wer übrigens Grund hat, beim Tode über den Stand seiner himmlischen Rechnung besorgt zu sein, handelt klüglich, wenn er noch durch Legate für wohlthätige Zwecke das Deficit zu decken sucht u. s. w.

Aus der Reaktion des innerlichen Geistes der Prophetenreligion gegen die Veräußerlichung des pharisäischen Judenthums entsprang das Christenthum. Dieses übernahm von der Religion Israels die religiöse Grundlage der Moral: den Glauben an die unbedingt verpflichtende Autorität des heiligen Willens Gottes als des Regenten und Richters der Welt; es theilte ferner mit dem späteren Judenthum den Glauben an die göttliche Offenbarungsautorität der alttestamentlichen Schriften sowie auch den Glauben an eine jenseitige Vergeltung in allgemeinem Gericht; aber im Gegensatz zum gesetzlich-jüdischen Positivismus ging es vom Buchstaben zurück auf den Geist und fand wieder mit dem alten Prophetismus die unmittelbarste Offenbarung Gottes in dem inneren Trieb seines heiligen Geistes. Der Scheingerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten galt von Anfang der Kampf Jesu; statt der Reinheit der Schüsseln und der Haut fordert er wieder mit den Propheten die Reinheit des Herzens, statt der Getheiltheit des Sinnes zwischen Gottes- und Mammonsdienst die ungetheilte Hingabe des Herzens an die Liebe Gottes in thätiger und duldender Erfüllung seines Willens, statt der die sündige Menge verachtenden lieblosen Selbstgerechtigkeit die herzliche Demuth, Sanftmuth, Milde und Barmherzigkeit gegen alle Menschen als gegen Brüder und Kinder des barmherzigen Gottes, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse. Da haben wir in noch unentwickelter, volksthümlich einfacher Form doch wesentlich schon denselben Gegensatz, der uns dann in theologisch entwickelter und konsequenter durchgeführter Form bei Paulus wieder begegnet: den Gegensatz der Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit, des Geistes zum Buchstaben, der kindlichen Liebe zum knechtischen Gesetz. „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“, so lehrte Paulus mit Jesus. Die Liebe aber läßt sich nicht gebieten, sie entzündet sich nur in dem Herzen, das vom Strahl der Liebe Gottes getroffen wird, sei es unmittelbar, wie Jesus, oder mittelbar, wie Paulus, der eben in dem ge-

kreuzigten Christus Jesus die Erscheinung der Liebe Gottes sah, die ihn zur vertrauensvoll dankbaren Hingabe des Herzens und Lebens an den in Christo die Welt versöhnenden Gott der Gnade bewog. So hat Paulus zum obersten Beweggrund des Sittlichen ein Gefühl des Herzens gemacht, welches zu den natürlichsten und edelsten Gefühlen unserer Gattung gehört: die verehrende Liebe zu dem Göttlichguten in seiner menschlichen Erscheinung.

Das war in der That ein neues sittliches Prinzip, das ebensoweit hinaus lag über der jüdischen Gesetzlichkeit wie über der griechischen Tugend des Weisen. Mit dieser zwar hat es gemein und vor jener hat es voraus die Innerlichkeit und Freiheit des sittlichen Lebensprinzips. Der von Liebe Getriebene steht nicht unter dem Zwang eines fremden Gesetzes, sondern trägt Norm und Motiv seines Wollens und Handelns in sich selbst, in dem eigenen Trieb und Gefühl seines Herzens, aber nicht in einem selbstischen Affekt, sondern in einem über die sündige Selbstheit gerade hinaushebenden Affekt, den er darum als eine göttliche Kraftwirkung, als einen Trieb heiligen Geistes in sich empfindet. Indem der Gottliebende sich als von Gott Begeisterter fühlt, weiß er sich auch von Gott dazu berechtigt, in diesem ihn beseelenden heiligen Geist die allein unbedingte Norm seines Thuns und Lassens zu finden, alles Aeußere aber, auch die religiösen Ueberlieferungen und Bräuche, nach ihrer Zweckdienlichkeit für die Zwecke der heiligen Liebe zu beurtheilen (I. Cor. 2, 15. 3, 22); er weiß sich also entbunden von der Autorität des religiösen Satzungswesens, das ihm jetzt nicht mehr als ewig gültige Willensoffenbarung Gottes, sondern nur noch als zeitweiliges Erziehungsmittel für die Elementarstufe der Menschheit erscheint (Gal. 4, 1—10.) Ebendamit ist aber auch die volksthümliche Beschränktheit der Gesetzesreligion aufgehoben; mochte immerhin das Gesetz des Buchstabens nur für das jüdische Volk gegeben sein, das Evangelium des Geistes ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden Glaubenden, Heiden wie Juden. Jeder bekommt im Glauben an das Evangelium der Gotteskindschaft Antheil an der Liebe Gottes mit ihren Verheißungen und Verpflichtungen, ihren Gaben und Aufgaben; so wird dieser Glaube zu einem Band religiöser wie sittlicher Gemeinschaft, welches Menschen aller Völker und Classen zu einem neuen Gottesvolk verbindet. Damit trifft der paulinische Universalismus mit dem

kosmopolitischen Humanismus der Stoiker in gleichem Ergebniß zusammen, aber was bei den Stoikern eine auf rationalen Reflexionen beruhende Theorie ohne durchgreifende praktische Wirkung blieb, das war bei Paulus ein dem emotionalen Impuls des Glaubens und der Liebe entsprungenes Lebensprinzip von weltüberwindender Kraft. Und damit hängt ein weiterer Differenzpunkt zusammen. Auch die Stoiker zwar haben die allgemeine menschheitliche Verpflichtung auf die Gottverwandtschaft unserer Natur und das unserer Vernunft innewohnende allgemeine göttliche Gesetz zurückgeführt und haben von einem Gottesreich gesprochen, dessen Bürger wir Alle seien oder sein sollen; aber dieses Ideal schwebte eben doch ganz in der Luft ohne einen Anknüpfungspunkt in der Wirklichkeit zu finden; wie seine Realisirung in der wirklichen Welt möglich sein sollte, blieb dabei um so räthselhafter, als die Stoiker, die späteren wenigstens, von der Schwäche und sündigen Verdorbenheit der menschlichen Natur, ihrer Gottverwandtschaft ungeachtet, pessimistische Ansichten hegten, welche hinter denen des Apostels Paulus kaum zurückblieben. Bei Paulus nun aber hatte das Ideal der universalen Gemeinschaft aller Gotteskinder im Gottesreich seinen Stützpunkt im Glauben an die bestimmte Offenbarung des göttlichen Heilswillens, welche er in der Person und dem Werk Jesu fand, und welche als der Ziel- und Endpunkt der ganzen Reihe früherer Gottesoffenbarungen sich ihm leicht einfügte in den Rahmen des positiven geschichtlich-teleologischen Offenbarungsglaubens, den er mit seinem Volke theilte. So ruhte die paulinische Ethik bei all ihrer idealen Autonomie doch auch wieder auf dem positiven Grunde einer heiligen Geschichte von unbezweifelter Offenbarungsautorität; ihr sittliches Ideal war nicht ein leeres, in der Luft schwebendes Ideal, das erst nach einem Anknüpfungspunkt in der Wirklichkeit hätte suchen müssen, sondern es war die reife Frucht an dem Baum, dessen Wurzeln in die Vorzeit der Patriarchen zurückreichten, die Frucht der geschichtlichen Religion Israels. In dieser ihrer Doppelseitigkeit, ihrer Continuität mit der alttestamentlichen Religionsgeschichte und ihrem Hinaussein über die jüdische Gesetzesreligion, ist die paulinische Ethik das weltgeschichtliche Bindeglied geworden zwischen der pietätsvollen Gebundenheit des jüdischen Gewissens und dem freien und weiten Humanismus des griechischen Denkens. Und diese beiden Seiten, die geschichtliche Ge-

bundenheit und die persönliche vernünftige Freiheit, sind für eine gesunde Ethik immer gleich sehr unmißbar; sie recht zu vermitteln bleibt immer die Hauptaufgabe. Auch dafür hat Paulus schon den rechten Weg gezeigt, indem er seiner Geschichtsphilosophie den Gedanken zu Grunde legte, der zum leitenden Gesichtspunkt des modernen Denkens geworden ist: den Gedanken einer Entwicklung des sittlichen Geistes unter der leitenden Erziehung Gottes; jeder Entwicklungsstufe entspricht ihr sittliches Ideal, keines derselben ist zufällig oder willkürlich, jedes beruht auf göttlicher Ordnung und ist für seine Zeit gut und nothwendig, aber auch jedes nur für seine Zeit, denn was dem Knaben taugte, taugt nicht mehr dem Mann und im Strom der Geschichte gibt es keinen Punkt des Stillstandes, kein unbedingt Letztes und unveränderlich Festes; nur das Gesetz der Entwicklung ist immer dasselbe, denn es ist begründet im Rathschluß der göttlichen Weisheit und angelegt in der Organisation der menschlichen Natur.

Auch die christliche Ethik bedurfte der Entwicklung durch 18 Jahrhunderte, um ihr Prinzip zur reinen und allseitigen Verwirklichung zu bringen. Die positiv fruchtbare und weltgestaltende Kraft, welche in dem Prinzip der Bruderliebe lag, äußerte sich zunächst nur innerhalb des Gemeindekreises in der Uebung barmherziger Wohlthätigkeit gegen die nothleidenden Glaubensgenossen. „Sehet wie sie sich unter einander lieben!“ riefen staunend die Heiden aus, wenn sie die christliche Wohlthätigkeit gegen Arme und Kranke, Verlassene und Gefangene wahrnahmen; nicht groß genug wird man sich den Eindruck dieser Erscheinung zu denken haben, die etwas ganz Unerhörtes, Einzigartiges war in einer Gesellschaft, für welche das Morden zu den öffentlichen Belustigungen gehörte und schnödeste Habsucht und Betrügerei bei den Großen und Kleinen als selbstverständlich galt. Im Uebrigen trat in den ersten Jahrhunderten die asketische, weltbekämpfende Seite der christlichen Moral vor der positiven weltgestaltenden Kraft so überwiegend hervor, daß auf Viele das älteste Christenthum den Eindruck eines weltflüchtigen Spiritualismus gemacht hat. Man darf dabei nur nicht vergessen, daß es nicht die Welt überhaupt, sondern eben die damals bestehende Welt der heidnischen Gesellschaft war, welche die Christen mieden, von deren Interessen und Bestrebungen, auch den höheren allerdings, sie sich

theilnahmlos abwandten. Es hatte dieß theils in der Sittenverderbniß der heidnischen Welt, theils in der urchristlichen Erwartung des baldigen Weltendes seinen natürlichen Grund. In der heidnischen Welt der römischen Kaiserzeit herrschte neben rohester Menschenverachtung die ausgelassenste zuchtloseste Sinnlichkeit, in deren Dienst auch die Kunst, besonders das ganz entartete Schauspiel, und theilweise sogar der Kultus stand. Was war da natürlicher, als daß das Christenthum im nothwendigen Kampf gegen diese verderbliche Sinnlichkeit den Gegensatz des Geistes gegen das Fleisch, welchen es übrigens mit dem Essäismus, Alexandrinismus, Platonismus, jüngeren Stoicismus und Neupythagoräismus, also fast mit allen ernsteren Geistesrichtungen seiner Zeit gemein hatte, auf die äußerste Spitze trieb und eher einem rigorosen spiritualistischen Asketismus sich zuneigte, als daß es durch verfrühten Friedensschluß des Geistes mit der Natur die Reinheit seiner sittlichen Grundsätze preisgegeben hätte? Ferner fand das Christenthum im römischen Weltreich ein Staatsleben vor, welches mit dem heidnischen Kultus und Glauben, diesem Dämonendienst nach christlicher Ansicht, hundertfach verwachsen war; ein Staatswesen, welches auf der Zertrümmerung der Völkerfreiheit errichtet, dem idealen Bedürfniß der besseren Geister keine Befriedigung mehr bot und an der Stelle der erblaßten Ideale der Volksreligionen seinen Cäsarenkult aufrichtete. War es zu verwundern, daß die Christengemeinde diesem Staat keine Sympathie entgegenbrachte und mit seinen Angelegenheiten so wenig wie möglich zu schaffen haben wollte, ohne übrigens die Pflicht des passiven Gehorsams gegen ihn zu verletzen? Als vollends der römische Staat, mit diesem passiven Gehorsam nicht zufrieden, die Christen als staatsgefährlich mit schonungsloser Härte verfolgte, war es da zu verwundern, wenn den Verfolgten dieser feindliche Staat als Verkörperung der satanischen Weltmacht, als das Reich des Teufels erschien, der seinen letzten Verzweiflungskampf mit den Kindern Gottes führe, um demnächst der Vernichtung im Weltgericht Christi zu verfallen?

Der Ausblick auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi zur Aufrichtung seines sichtbaren Herrlichkeitsreiches und die Voraussetzung, daß die jetzt bestehende Welt bis zu diesem nahen Endpunkt unter der Herrschaft des Teufels und seiner Dämonen stehe —

diese wesentlichen Bestandtheile des urchristlichen Glaubens sind auch von mächtigem Einfluß auf die sittliche Denkart der ältesten Christen gewesen; und es läßt sich nicht leugnen, daß dieser Einfluß seine zwei Seiten hatte. Wohl spornte der Glaube, auf Schritt und Tritt von den Fallstricken der Dämonen umgeben zu sein, zur strengeren Wachsamkeit und Selbstzucht und zur freudigen Weltentsagung; wohl entflammte die Hoffnung, demnächst den Triumph Christi über die Welt zu schauen und mit zu feiern, zum wunderbarsten Heroismus des Duldens: aber ein gesunder Blick und eine rührige Hand für die sittlichen Aufgaben des Lebens war bei dieser düsteren apokalyptischen Weltbeleuchtung kaum möglich. Wofür verlohnte es sich, um die Verbesserung der Gesellschaftszustände sich zu bemühen, wenn dieselben ja doch demnächst dem Untergang verfallen sind? Nur die unmittelbaren Uebel der nächsten Umgebung zu lindern könnte bei solcher Stimmung die barmherzige Bruderliebe sich gedrungen fühlen, aber zu einem Wirken für die allgemeinen Gesellschaftszwecke fehlte es zu sehr am positiven Interesse für die Dinge dieser Welt. Sogar die natürlichste sittliche Gemeinschaft, die Familie, konnte von diesem Standpunkt aus nicht nach ihrem positiven sittlichen Werth gewürdigt werden; man betrachtete auch sie, wie den Staat, meistens nur als ein nothwendiges Uebel, das zu brauchen zwar auch dem Christen freistehe, das aber zu verschmähen ihm doch heilsamer sei. Dieser schon von Paulus (I. Cor. 7) aufgestellte Gesichtspunkt blieb fortan auch bei den Kirchenvätern herrschend und führte in seinen Folgerungen zu der Lehre von einer doppelten, niederen und höheren Sittlichkeit und zur Forderung der Ehelosigkeit für die Repräsentanten des kirchlichen Lebensideals, für den geistlichen Stand. Eine bemerkenswerthe Ausnahme hiervon bildete nur der alexandrinische Kirchenvater Clemens, welchen seine Vertrautheit mit der griechischen, speciell stoischen Philosophie vor der asketischen Schwärmerei bewahrte; er ist der Ueberzeugung, daß der Christ seine sittliche Vollkommenheit in jeder Lebenslage bewähren könne, bei Reichthum sogut wie bei Armuth und in der Ehe sogut wie in der Ehelosigkeit, ja die Ehe sei der christlichen Vollkommenheit sowenig hinderlich, daß sie im Gegentheil durch die besonderen Aufgaben, die sie der sittlichen Arbeit stellt, dem Mann zu einer allseitigeren Entfaltung der christlichen Tugend dienlich sei, als der nur auf sein eigenes

Seelenheil bedachte Eheloſe ſie zu erlangen vermöge. Aber ſolche vernünftige Anſichten blieben ganz iſolirt. Die aſketiſche Richtung war mit den Anfängen des Chriſtenthums, wie ſchon das neue Teſtament zeigt, zu eng verwachſen und lag zu ſehr in der ganzen Zeitſtrömung, als daß ſie durch die diſſentirenden Stimmen einzelner aufgeklärter Lehrer zu überwinden geweſen wäre.

Unter ſolchen Umſtänden konnte es ſich für die Kirche nur darum handeln, das aſketiſche Ideal, ohne ihm ſeine Berechtigung abzuſprechen, doch inſoweit einzuſchränken, als die Rückſicht auf die menſchliche Naturbeſchaffenheit und auf die Bedürfniſſe des irdiſchen Lebens es erheiſchte. Ein derartiger Kompromiß iſt die für die ganze Folgezeit ſo bedeutſam gewordene Lehre von der doppelten Sittlichkeit, der niederen, welche von jedem Chriſten zu fordern ſei, und der höheren, welche den Höherſtrebenden als Mittel zur Vollkommenheit zu rathen ſei; unter der letzteren wurde eben die Eheloſigkeit und freiwillige Armuth verſtanden, auch das ſtrengere Faſten gehört nach dem römiſchen Hermas zu den übergeſetzlich-verdienſtlichen Leiſtungen. Die Organiſirung dieſer höheren Moral in einem Stande der geiſtlichen Vollkommenheit oder im Mönchthum ging zwar nicht von der Kirche direkt aus, ſondern bildete ſich aus dem ägyptiſchen Aſketenthum unter Mitwirkung vielleicht von außerchriſtlichen Einflüſſen, aber die Kirche, beſonders die abendländiſche, hat es von Anfang verſtanden, den Mönchsſtand als regelmäßiges Glied dem Organismus ihrer hierarchiſchen Stände einzugliedern und ſo aus einem gefährlichen Rivalen des kirchlichen Clerus ein gefügiges Elitekorps im Kampf um die Weltherrſchaft zu bilden.

Dieſe Unterſcheidung von niederer und höherer, pflichtmäßiger und verdienſtlicher Sittlichkeit und dieſe Gleichſtellung der chriſtlichen Vollkommenheit mit einer beſtimmten äußeren Lebensweiſe ſetzt eine den ſittlichen Werth nach der äußerlichen Handlungsweiſe mehr als nach der Geſinnung bemeſſende, alſo geſetzliche Beurtheilung voraus. Ueberhaupt hielt der Geiſt der jüdiſchen Geſetzlichkeit, nur ohne die nationaljüdiſchen Formen, mehr und mehr wieder ſeinen Einzug in die Kirche und ſchlug vorzüglich in Rom, wo ein dem jeruſalemiſchen wahlverwandtes Temperament und die alte Gewohnheit des Herrſchens ihm entgegenkamen, ſeinen bleibenden Sitz auf. Beſonders charakteriſtiſch trat die römiſche Auffaſſung chriſtlicher Sittlichkeit

schon sehr frühe in der Behandlung des Bußwesens hervor. Mit der ihm eigenen Lebensklugheit erkannte Rom zuerst die Undurchführbarkeit jenes rigoristisch-asketischen Idealismus, wie ihn besonders der Montanismus auf die Spitze trieb, und stellte dem gegenüber ein Bußgesetz auf, welches auch den „Gefallenen", deren Sünde bisher für eine kirchlicherseits unvergebbare oder „Todsünde" gegolten hatte, die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft freistellte und nur dafür Sorge trug, daß derselben eine solenne Bußleistung vorangehe, deren Art und Grad je nach der zu büßenden Sünde die Kirche zu bestimmen hatte. Die Unterscheidung von „Todsünden" und „läßlichen Sünden„ bekam also jetzt die Bedeutung, daß die ersteren, um nicht zur ewigen Verdammniß zu führen, eine besondere Kirchenbuße erfordern, während letztere auch ohne solche vergeben werden können, einfach mittelst Betens, Almosengebens und Einhaltens des regelmäßigen Fastens. So ward die Buße zu einem Rechtshandel gemacht, dessen Bedingungen die Kirche immer detailirter in Synodaldekreten und „Bußbüchern" festsetzte, nach welchen die Priester bei der Beichte die einzelnen Sünden zu beurtheilen und das Maß der dafür erforderlichen Buße oder Satisfaktion zu bestimmen hatten, genau wie der weltliche Richter nach dem Strafkodex die Strafurtheile zu fällen hat. Gewiß werden wir die erziehende Macht, welche die Kirche hierdurch über die rohen mittelalterlichen Völker ausübte, nicht unterschätzen dürfen; aber ebenso gewiß ist, daß dabei die Innerlichkeit und Freiheit der evangelischen Sittlichkeit wieder gänzlich einem äußerlichen Gesetzeswesen gewichen war, welches vom jüdischen sich nur dadurch unterschied, daß es sich nicht auf eine Volkstheokratie beschränkte, sondern die allgemeine Beherrschung der Völker beanspruchte. Zugleich mit dieser äußerlichen Gesetzlichkeit und theilweise gerade in Folge von ihr zog aber auch wieder eine heidnische Gesetz- und Zuchtlosigkeit in die Kirche ein, welche in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters zu einer furchtbaren allgemeinen Sittenverderbniß führte. Eine Hauptschuld daran trug ohne Zweifel das kirchliche Bußwesen, welches durch die Art, wie es Sündenvergebung von irgendwelchen kirchlichen Leistungen, z. B. Geldzahlung, abhängig machte, auf den Ernst und die Reinheit des sittlichen Urtheils zerstörend wirkte. Dazu kam der demoralisirende Einfluß des schlechten Beispieles, welches die Sittenlosig-

keit des Klerus und der Mönche gab, gerade der Stände, welche die specifischen Repräsentanten des kirchlichen Heiligkeitsideals sein sollten; aber eben die Unnatur dieses Ideals, insbesondere des erzwungenen Cölibats, rächte sich in der schamlosen Unzucht, welche bei diesen Ständen im Schwang ging. Daß eine so repräsentirte Kirche des erziehenden Einflusses auf die Völker, den sie früher besessen, gegen Ende des Mittelalters mehr und mehr verlustig ging, ist begreiflich.

Die scholastische Theologie bot gegen diesen Uebelstand kein Heilmittel, weil sie auch auf ethischem wie auf dogmatischem Gebiet durchschnittlich nur darauf ausging, das Ueberlieferte und in Geltung Bestehende durch formale Dialektik zu begründen. Nur Abälard hat hiervon eine achtungswerthe Ausnahme gemacht. Gegenüber der das Sittliche veräußerlichenden Zeitrichtung drang er auf die Innerlichkeit der Gesinnung, der persönlichen Absicht, der freien Selbstbestimmung mit einer Entschiedenheit, die freilich selber wieder in einseitige Unterschätzung des Objektiven der Handlung und ihrer Folgen gerieth und durch diese Ueberspannung eines wahren Prinzips für die Praxis unfruchtbar blieb; gleichwohl war seine echt protestantische Kritik des kirchlichen Beichtwesens von hohem Werth. Es verräth eine in der Geschichte der kirchlichen Moral seltene Reinheit des sittlichen Gefühls, wenn Abälard der Furcht vor den Höllenstrafen und den daraus hervorgehenden Bußleistungen allen sittlichen Werth abspricht und als die wahre Reue nur diejenige gelten läßt, welche nicht aus Furcht vor Strafe sondern aus Liebe zu Gott hervorgehe; sie wirkt Vergebung der Sünde, weil sie den Grund derselben, die Verachtung Gottes aufhebt. Die Beichte ist nach Abälard ein nützliches Mittel der Demüthigung und sittlichen Erziehung, jedoch nur dann, wenn man vor guten Priestern beichtet, welche nicht aus schnöder Habsucht die Sündenvergebung um Geld verkaufen. Die Schlüsselgewalt ist überhaupt nicht den Bischöfen als solchen verliehen, sondern nur denen, welche auch an persönlicher Würdigkeit den Aposteln gleichen und welche nicht nach Willkür sondern nach der Norm der göttlichen Gerechtigkeit ihre Schlüsselgewalt handhaben. Willkürliche priesterliche Urtheile haben keine Bedeutung, es kommt Alles nur auf das göttliche Urtheil an. Mit diesen Grundsätzen war Abälard auf dem Wege zur reformatorischen Befreiung des Ge-

wissens von der Priesterautorität, aber die Konsequenzen hat er noch nicht gezogen.

Im Gegensatz zu dem protestantischen Geist Abälards war Thomas von Aquino der klassische Vertreter der katholisch-mittelalterlichen Weltanschauung auch auf ethischem Gebiet. Das ethische System des Thomas ist ein kirchlicher Supranaturalismus verbunden mit aristotelischen und platonischen Ansichten, welche geschickt benutzt werden, um dem kirchlichen Dualismus eine dialektische Begründung zu geben. Der Dualismus des Uebernatürlichen und Natürlichen zieht sich durch alle Grundbegriffe hindurch. Ein doppeltes ist das höchste Gut: unbedingte Seligkeit in der kontemplativen Erkenntniß und Liebe Gottes nach seiner Vollkommenheit und bedingte Glückseligkeit im normalen thätigen Leben der menschlichen Gesellschaft; jene geht über die Kräfte des Geschöpfes hinaus und kann nur durch die göttliche Gnade erlangt werden. Von doppelter Art ist demgemäß auch die Tugend: die natürliche entspricht dem vernünftigen Wesen des Menschen überhaupt und kann durch Erziehung und Uebung erlangt werden; diese theilt Thomas in die platonischen Cardinaltugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit; zu diesen kommen aber die drei übernatürlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung hinzu, welche sich direkt auf Gott als Objekt der übernatürlichen Seligkeit beziehen und so auch nur von Gott mittelst der kirchlichen Gnadenmittel eingegossen werden können. Der Glaube gibt dem Intellekt die sein natürliches begrenztes Erkenntnißvermögen ergänzende Fähigkeit zur Erkenntniß der übernatürlichen Wahrheit (fügt z. B. zur natürlichen Erkenntniß von Gottes Existenz die seiner Dreieinigkeit hinzu) und bildet damit die feste Grundlage aller christlichen Sittlichkeit, doch erzeugt er diese noch nicht aus sich selbst, sondern nur mittelst der formirenden Kraft der Liebe. Erst die Liebe mit der Hoffnung zusammen gibt dem Willen vollends die richtige Bewegung, wodurch er zur Einigung mit seinem Ziel und gleichsam zur Umbildung in dasselbe gebracht wird. Die christliche Liebe ist in erster Linie Liebe zu Gott, in zweiter Linie Liebe zum Geschöpf um Gottes willen, besonders zum Nächsten und zu sich selbst; die Sünden wider die Gottesliebe sind schwerer als die wider die Nächstenliebe. Von doppelter Art ist ferner das Gesetz oder die von Gott als Weltregenten festgesetzte

Vernunftordnung: es ist theils das natürliche Gesetz oder die dem menschlichen Geist eingepflanzte Kenntniß der allgemeinen Prinzipien, woraus auch alle bürgerlichen Gesetze herstammen; theils das übernatürliche, in Gottes Wort und in der Kirche geoffenbarte Gesetz, welches den Weg des Menschen nicht bloß für sein zeitliches Leben sondern zum ewigen Leben leitet. Aber auch innerhalb dieses Gesetzes ist wieder eine doppelte Stufe zu unterscheiden: die Allen gebotene christliche Tugend und die nur Einzelnen mögliche Vollkommenheit der evangelischen Rathschläge. Zur Begründung dieser Lehre geht Thomas von der aristotelischen Höherstellung des kontemplativen vor dem aktiven Leben aus und argumentirt dann so: Wer das Höchste, die kontemplative Gottesliebe, erreichen will, der muß nicht bloß das meiden, was mit jener in direktem Widerspruch steht, wie die Sünde, sondern auch schon das, was zwar nicht geradezu wider die Gottesliebe wäre, aber doch an deren vollem ungestörtem Genuß hindern würde; von der Art ist besonders der Reichthum, die Fleischeslust und der Stolz der freien Willensbestimmung. Es gehört also zur Vollkommenheit des christlichen Lebens die Entsagung auf diese drei natürlichen Güter oder die freiwillige Armuth, Keuschheit und der Gehorsam, kurz: das Mönchthum. Nur die Ordensleute geben, wie Thomas meint, sich und das Ihre ganz Gott; die in der Welt leben, behalten dagegen etwas für sich und geben etwas Gott. „Der Mensch ist zwischen die Dinge dieser Welt und die geistlichen Güter, in welchen die ewige Seligkeit besteht, so hineingestellt, daß er, je mehr er dem einen von beiden anhängt, desto mehr vom andern sich entfernt und umgekehrt“. So zerfällt also hiernach die christliche Vollkommenheit in zweierlei Lebensideale, die sich, weil sie sich innerlich nicht einigen lassen, auf zwei Stände der Kirche vertheilen müssen: der geistliche Stand vertritt das Ideal der kontemplativen Frömmigkeit oder Gottesliebe, welche sich abwehrend verhält zur thätigen Sittlichkeit in der Welt, der weltliche Stand vertritt die letztere, die zwar an sich nicht ohne Werth ist, aber doch zur vollkommenen Gottesliebe in einem solchen Gegensatz steht, daß sie derselben immer hinderlich bleibt. Das ist der klassische Ausdruck für jenes zwiespältige und äußerliche Verhältniß zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit, wie es der katholisch-kirchlichen Ethik eigenthümlich ist, dessen Wurzeln zurückreichen bis in die Ent-

stehung der katholischen Weltkirche aus dem Kompromiß zwischen dem abstrakten weltflüchtigen Idealismus des Urchristenthums und dem praktischen, auf Weltbeherrschung abzielenden Realismus Roms.

Uebrigens fordert die historische Gerechtigkeit auch die Anerkennung, daß in der Ethik des Thomas sich ein werthvolles Element befand, welches nur vom Zusammenhang mit dem heterogenen Supranaturalismus losgelöst zu werden brauchte, um zum fruchtbaren Keim der modernen rationalen Ethik zu werden. Das ist der Gedanke, daß den vernünftigen Geschöpfen ein „natürliches Gesetz" innewohne, welches Ausfluß und Erscheinungsform der göttlichen weltordnenden Vernunft, also mit dem Willen Gottes wesentlich identisch und die immanente Grundlage aller positiven Gesetzgebung sei. (der weltlichen wenigstens nach Thomas.) Diese Idee, welche dem Thomas wahrscheinlich durch Vermittelung der römischen Rechtswissenschaft aus der stoischen Philosophie zugekommen war, bildete wieder den Ausgangspunkt für jene Systeme einer unabhängigen rationalen Rechts- und Moralphilosophie, welche mit Hugo Grotius' Naturrecht begannen und in Kant's und Hegel's praktischer Philosophie gipfelten. Den äußersten Gegensatz zu diesem rationalen Element der thomistischen Ethik bildete der Positivismus der Nominalisten. Skotus und Wilhelm Occam leiteten die sittlichen Gesetze aus Bestimmungen des willkürlichen göttlichen Willens ab, welche, wie sie in Gott nicht von der Vernunft bestimmt seien, so auch von uns nicht vernünftig erkannt, nicht auf eine Vernunftanlage unserer Natur begründet, sondern eben nur positiv aus der kirchlichen Ueberlieferung gewußt und auf Autorität hin angenommen werden können; die Ethik wurde hier ganz ebenso wie die Dogmatik zur Sache eines ganz äußerlichen Autoritätsglaubens, einer konventionellen Annahme. Daß eine solche Theorie zum wachsenden Skepticismus des ausgehenden Mittelalters wirksam beitrug, versteht sich von selbst. In ihr, und nicht im thomistischen Rationalismus, liegen auch die geschichtlichen Wurzeln des Jesuitismus.

Dieser ist nichts anderes als die konsequenteste Durchführung des kirchlichen Positivismus, der an die Stelle der sittlichen Weltordnung die Willkür der Kirche setzt. Es gibt nach ihm nichts an sich Gutes, keine ewigen, unbedingt und allgemein verpflichtenden Gesetze und Zwecke, sondern gut ist, was die kirchlichen Autoritäten

dafür erklären; und da in jeder Frage sich verschiedenartige Urtheile der Autoritäten geltend machen lassen, so läßt sich das Pflichtmäßige überall nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, nie mit voller Sicherheit wissen; der „Probabilismus“ ist die Konsequenz des Positivismus. Damit ist dem subjektiven Belieben und der Dialektik eines vom sündigen Herzen bestochenen Verstandes Thüre und Thor geöffnet; der Ernst des Gewissens, die innere Wahrhaftigkeit, die Ueberzeugungstreue ist dem zuchtlosesten Subjektivismus geopfert. Aber diese Emancipation des selbstischen Subjekts von der ewigen Gottesordnung hat zur Kehrseite die völlige Knechtung desselben unter die kirchlichen Ordnungen. Nicht dem einzelnen Laien steht es frei, seine probablen Meinungen sich zu bilden, sondern er hat sich von seinem Beichtvater leiten zu lassen, dessen Urtheil soll ihm die Stimme des Gewissens vertreten und als göttliche Weisung gelten, dem soll er die Verantwortung für all' sein Thun überlassen. Damit bekommt die Kirche eine unbedingte Herrschaft über das Denken und Wollen und Handeln der Menschen, wie sie in diesem Grade nie früher dagewesen war. Und man weiß, wie sie diese Herrschaft durch die Jesuiten auszunützen verstand, wie es ihr gelang, Fürsten und Völker zu willenlosen Werkzeugen der kirchlichen Zwecke zu machen, wie ihr jedes Mittel erlaubt schien, wo es galt, die kirchliche Machtsphäre zu erweitern, Ketzer zu unterdrücken, Vermögen zu erwerben; wie kein gesellschaftliches Band als heilig geachtet wird gegenüber dem kirchlichen Absolutismus, wie die Jesuiten in das Heiligthum der Familie mit frecher Hand eingegriffen, Völker und Obrigkeiten gegen einander verhetzt, bald mit dem Despotismus bald mit der Revolution Bündniß geschlossen haben. In allen Beziehungen stellt der Jesuitismus die Verkehrung und Verderbung des Sittlichen durch die im kirchlichen Positivismus und Hierarchismus erstarrte und entartete Religion dar.

Wie das Christenthum die Reaktion des ethischen Geistes des Prophetismus gegen seine Verkümmerung in der jüdischen Gesetzesreligion gewesen war, so ist wieder der P r o t e s t a n t i s m u s die Reaktion des ethischen Geistes des Evangeliums gegen seine ganz analoge Verkümmerung in der katholischen Gesetzesreligion; beidemal aber ist die Reform nicht bloßer Rückgang auf eine frühere Stufe, sondern die Erhebung auf eine wesentlich neue und höhere. Im

rechtfertigenden Glauben, diesem vertrauensvollen Ergreifen der im Evangelium sich darbietenden Liebe Gottes, fanden die Reformatoren zugleich den Quell einer Sittlichkeit, welche mit der Freiheit von menschlichem Satzungswesen und priesterlicher Bevormundung die Gebundenheit an die Liebe Gottes und des Nächsten verbindet*). Im Glauben ist der Christ, wie Luther sagt, ein freier Herr über alle Dinge und in der Liebe ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan; „durch den Glauben fähret er über sich in Gott, aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibet doch immer in Gott und göttlicher Liebe." Damit war jener mittelalterliche Zwiespalt zwischen frommer Gottesliebe und thätiger Sittlichkeit überwunden, indem jetzt die Gottesliebe selber als die treibende Kraft erkannt ist, welche den Menschen nicht in müßiger Beschaulichkeit verharren läßt, sondern ihn unablässig zum Gutes-wirken für Gottes Ehre und des Nächsten Bestes antreibt. Eben weil bei diesem Wirken nicht mehr selbstische Motive, auch nicht selbst-gerechte Lohnsucht und sonstiges verdienstliches Leistenwollen zu Grunde liegen, sondern Alles aus dem einfachen Gefühl dankbarer Verpflichtung und herzlicher Liebe gegen Gott hervorgeht, darum ist das sittliche Wirken hier nicht mehr, wie bei Thomas, ein Hinderniß der Gottesliebe, sondern im Gegentheil gerade eine Bethätigung und damit Bewährung derselben, ein lebendiger Gottesdienst, in welchem das Gemüth seiner Gemeinschaft mit Gott, seines Erfüllt- und Getriebenseins vom göttlichen Geist nur immer sicherer und freudiger bewußt wird. Und weil nur gut ist, was aus der Liebe hervorgeht, so kann es nicht mehr ein überpflichtmäßiges Thun geben, welches über das von Gott Aufgegebene hinausgehend ein besonderes Verdienst begründen würde, sondern im Gegentheil auch beim redlichsten Streben und Arbeiten in Gottes Dienst kann uns nie das demüthige Bewußtsein verlassen, daß wir hinter dem sittlichen Ideal zurückbleiben, daß all unser Werk ein mangelhaftes ist, und daß wir ohne Anspruch auf Verdienst vor Gott an seiner Gnade uns genügen lassen müssen. Ist damit das Motiv, welches der katholischen Unterscheidung der doppelten Sittlichkeit, der Gebote und evangelischen Rathschläge, zu Grunde lag, verworfen und also der Mönchsmoral

*) Vergl. meinen Vortrag über „Luther als Begründer der protestantischen Gesittung". Prot. Kirchenzeitung 1883, Nr. 46.

prinzipiell der Boden entzogen, so wird nicht minder auch inhaltlich die vorgeblich „höhere Vollkommenheit" des geistlichen Standes von der nüchternen protestantischen Kritik entwerthet. An der Norm der Liebe gemessen, die dem Nächsten zum Besten dienen will, erscheinen die asketischen Uebungen und Enthaltungen als unfruchtbare Zeit- und Kraftverschwendung, als ein unvernünftiger, weil unnützer Gottesdienst, der ebendarum auch nicht wahrhaft gottgefällig sein kann. Hingegen wird als der wahrhaft vernünftige Gottesdienst die treue Erfüllung aller der sittlichen Pflichten erkannt, durch welche wir zum gemeinen Besten fördernd mitwirken, also besonders der Pflichten des weltlichen Berufs in Familie und Gesellschaft. Hiermit ist auch die sittliche Gesellschaftsordnung aus ihrer kirchlichen Bevormundung und Entwerthung befreit und in ihre eigenthümliche Würde und ihr autonomes Recht wiedereingesetzt; Ehe und Obrigkeit sind als wahrhaft göttliche Ordnungen von ebenso hoher Heiligkeit wie die Kirche anerkannt und ihre freie Bewegung und Einrichtung nach den inneren Gründen der vernünftigen sachgemäßen Zweckmäßigkeit ist ihnen zurückgewonnen. Der Bann ist gebrochen, in welchem eine kirchlich-positivistische Religion die Sittlichkeit gefangen gehalten hatte; diese kann sich jetzt selbständig auf ihrem eigenen Boden nach den Bedingungen und Bedürfnissen der menschlichen Natur entfalten, ohne sich doch von der Wurzel ihrer Kraft loszureißen, denn das Bewußtsein der Verpflichtung gegen Gott und der Trieb der Liebe nach Verähnlichung mit ihm im Wirken des Guten bleibt ihr fester Grund.

Die protestantische Theologie hat nun aber freilich sowenig wie die altchristliche sich auf der Höhe des reinen religiös-sittlichen Prinzips zu halten vermocht. Noch früher als in jener erhob sich hier der lebhafte Streit um die dogmatischen Formeln, welche bald so sehr zur Hauptsache wurden, daß man die Ethik daneben überhaupt kaum der Beachtung werth hielt oder, wo es je geschah, sie doch nur ganz positivistisch auf die Erklärung des alttestamentlichen Dekalogs beschränkte. In seinen Ursachen zwar verschieden, war dieser protestantische Positivismus doch in seinem Ergebniß wieder ganz ähnlich dem katholischen des scholastischen Mittelalters: er führte zur Knechtung der religiösen Ueberzeugung unter die kirchliche Lehrautorität und zur Abstumpfung des sittlichen Gewissens gegen

Recht und Unrecht. Die Zustimmung zu kirchlichen Lehrsatzungen wurde jetzt wieder ganz ebenso wie im Katholicismus als religiöse Pflicht betrachtet, welche den sittlichen Pflichten nicht nur neben-, sondern übergeordnet sei, und über deren Beobachtung die Staatsgewalt als die gottgeordnete Hüterin der beiden Tafeln des Dekalogs (d. h. der religiösen wie der sittlichen Pflichten) aufs unnachsichtigste zu wachen habe. So erhob sich innerhalb des Protestantismus die Rohheit der Religionsverfolgung aufs neue; in den kalvinischen Kirchen wurden Antitrinitarier und Anabaptisten hingerichtet und Uebertreter der rigoristischen Sabbathgesetze mit schweren Strafen an Leib und Gut belegt; in lutherischen Landeskirchen wurden bei dem steten Wechsel der fürstlich approbirten Religion bald die Anhänger des Philippismus bald die des Lutherismus von Haus und Hof verjagt, gelegentlich auch Einer und der Andere als Kryptokalvinist oder Osiandrist hingerichtet. Liegt schon in dieser kriminellen Behandlung von Glaubensfragen, wie sie die protestantischen Kirchen als übles Erbe vom Katholicismus fortsetzten, ein arger Rückfall von der Höhe des christlichen Prinzips auf den vorchristlichen Standpunkt der Gesetzesreligion, so kam noch als weiteres unheilvolles Moment sittlicher Verwilderung hinzu, daß die protestantische Theologie auch den mittelalterlich-heidnischen Aberglauben an Teufelsbündnisse und Hexerei übernommen und in gesteigertem Fanatismus die unglücklichen Opfer dieses Wahns verfolgt hat, welcher an den biblischen Erzählungen von „Besessenen" eine neue Stütze gewonnen zu haben schien.

Unter solchen Umständen war es gewiß für die Sache der Humanität ein großer Gewinn, daß ohne direkten Zusammenhang mit der kirchlichen Bewegung aus den Impulsen der klassischen Renaissance*) und der jungen Naturforschung jener Geist freier philosophischer Forschung sich entwickelt hat, welcher, bei allen seinen Wandlungen und wohl auch Irrungen in anderer Hinsicht, doch auf praktischem

*) Diese hat übrigens auch schon auf die Reformation tiefgehenden Einfluß geübt. Nicht nur haben Zwingli und Melanchthon ihre wissenschaftliche Weltansicht den humanistischen Studien entnommen, sondern auch Luther's ethisches Reformationsprogramm in der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation steht in direktem Zusammenhang mit den Ideen der Humanisten.

Gebiet unzweifelhaft zur stetigen Klärung des Urtheils und Läuterung der Empfindung hingeführt hat. Waren doch die Philosophen Spinoza, Locke und Shaftesbury die Ersten, welche mit offener Entschiedenheit für die staatliche Duldung der verschiedenen religiösen Bekenntnisse eintraten, indem sie zeigten, welcher Widersinn es sei, religiöse Ueberzeugungen und Gesinnungen mit Gewalt erzwingen oder verhindern zu wollen. Und der Cartesianer Becker und der Wolffianer Thomasius, welchen sich der humane und aufgeklärte Jesuite Spee — ein weißer Rabe — als Dritter beigesellte, waren die Ersten, welche den grauenvollen Wahnsinn der Hexenprozesse mit wissenschaftlichen Gründen bekämpften. An diese Verdienste um die wahrhaft humane, also auch wahrhaft christliche Sittlichkeit zu erinnern, erscheint mir als eine Dankespflicht gegen den vielgeschmähten Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, welcher vor dem künftigen Richterstuhl der Geschichte nach dem Maßstab seiner praktischen Früchte bemessen ohne Zweifel eine sehr viel günstigere Censur davontragen wird als der dogmatistische Positivismus des 19. Jahrhunderts, der sich ebenso trefflich versteht aufs Zwietrachtstiften, wie jener auf Eintracht und Versöhnung.

Ihren Höhepunkt erreichte diese auf Begründung einer selbständigen Moral gehende Richtung in dem Rationalismus **Kant's**. Sein Verdienst war es, daß er das Sittliche von allen Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten, seien es dogmatische Satzungen oder empirische Nützlichkeitsmotive, unabhängig gemacht und auf eine feste Grundlage in der menschlichen Natur gestützt hat, auf die Vernunftforderung, die allgemeingültig und unbedingt verpflichtend gebietet*). Mangelhaft war nur, daß er diese Vernunft, in welcher er mit Recht das Sittliche begründet sah, zu abstrakt formalistisch, zu leer und zu spröd dachte, als die bloße logische Allgemeinheit des Denkens, und daß er sie demgemäß zur emotionalen Seite unserer Natur in ausschließlichen Gegensatz stellen zu müssen meinte. Damit hatte er nicht bloß die Motivationskraft der praktischen Vernunft, welche eben in den uns angeborenen natürlich-sittlichen Gefühlen und Trieben besteht, abgeschnitten, sondern entbehrte auch eines inhaltlichen Prinzips, aus welchem die konkreten sittlichen Bestimmungen abzuleiten

*) Zu vergl. die geschichtliche Darstellung im ersten Band, S. 160ff.

wären, denn dieses kann nie in einer inhaltsleeren Denkformel, sondern nur in der Ganzheit der menschlichen Natur liegen. Daher die starre imperativische Form, daher der enge subjektivistische Horizont seiner Moral; daher ihre spröde Gleichgültigkeit gegen das geschichtliche Leben, in welchem sich die sittliche Vernunftanlage unserer Gattung entwickelt; daher endlich ihr ganz äußerliches Verhältniß zur Religion. Die Moral des „kategorischen Imperativ" erhält nur eine ihrem Prinzip unwesentliche, zufällige und nachträglich beigefügte Beziehung zur Religion, indem die sittlichen Pflichten vorgestellt werden, als wären sie Gebote eines göttlichen Gesetzgebers, der zugleich der vergeltende Regent und Richter sei; wobei übrigens weder die Beziehung des Sittengesetzes auf eine göttliche Gesetzgebung etwas zu seiner Autorität, die in ihm selbst allein beruht, beitragen, noch auch die Vorstellung des vergeltenden Richters auf unsere Pflichterfüllung Einfluß üben soll, welche dadurch nur eudämonistisch getrübt werden könnte. Offenbar wird damit die ganze Beziehung auf die Religion zu einem müßigen Anhängsel der selbstgenügsamen Moral, dessen Werth und Bedeutung mehr als problematisch erscheint. Freilich wollte das Kant selber eigentlich nicht; es war ihm nicht bloße Accommodation an das Herkommen, es war ihm auch persönliches Bedürfniß, das Band der Moral mit der Religion nicht ganz zu zerschneiden; aber er suchte dasselbe in einer äußerlichen Verknüpfung, weil er den tieferen wurzelhaften Zusammenhang beider nicht finden konnte. Und das konnte er nicht, weil er bei seinem abstrakten Vernunftbegriff sowohl den Wesensursprung der abhängigen menschlichen aus der weltordnenden göttlichen Vernunft als auch die Verflechtung der ersteren mit dem Ganzen unserer Natur nach ihrer emotionellen Seite übersah. Auf letzterem beruht der psychologische wie auf ersterem der metaphysische Zusammenhang der Moral mit der Religion. Hätte Kant beachtet, daß die Vernunft auch im Herzen wohnen kann und soll, und daß sie sogar ursprünglich, lange ehe sie sich als Gedanke des Gesetzes darstellt, als Trieb und Gefühl schon sich regt, so würde seine Moral nicht bloß ansich viel reicher und lebenswahrer ausgefallen sein, sondern er hätte dann auch den wurzelhaften Zusammenhang und die befruchtende Wechselwirkung der religiösen und sittlichen Gefühle erkannt, hätte erkannt, daß die sittliche Vernunftanlage unserer Gattung nicht

von Anfang eine fertige Größe war, sondern im geschichtlichen Prozeß sich erst entwickeln mußte und nur zusammen mit der religiösen sich entwickeln konnte und lebensfrisch bleiben kann. Er hätte dann auch den positiven Religionen ihre wesentliche Rolle als Stationen und Formen in der Geschichte der sittlichen Erziehung der Menschheit zuerkannt und damit für die bleibende Wahrheit des Offenbarungsbegriffes, der bei ihm gar wunderlich zwischen Thür und Angel schwebt, ein richtigeres Verständniß gewonnen.

Der Mangel der Kant'schen Moral, in welchem ihre Sprödigkeit nach der religiösen Seite hin begründet ist, fand seine zweckmäßige Korrektur von Seiten jener emotional-intuitiven Richtung, welche von Anfang an der rationalen zur Seite ging. Ihr Ursprung liegt im Pietismus, dieser anfänglich ebenso edlen wie lebensvollen Reaktion der evangelischen Herzensfrömmigkeit gegen die Erstarrung des Protestantismus in einem geist- und herzlosen Orthodoxismus. Freilich hat sich später im Pietismus ein kleinliches, dogmatisch engherziges und asketisch ängstliches Wesen eingeschlichen, das von der Höhe protestantischer Sittlichkeit zurücksank auf den Standpunkt der mittelalterlichen Mystik z. B. eines Thomas a Kempis; aber das darf uns doch nicht unbillig machen gegen sein ursprüngliches Verdienst um Wiederbelebung des evangelischen Christenthums. Ohne Zweifel gehören Gestalten wie Spener und Franke, Gottfried Arnold und Tersteegen, Bengel und Zinzendorf zu den schönsten Erscheinungen der Kirchengeschichte; sie und ihre Gesinnungsgenossen waren es, welche in einer Zeit der sinnlosen Buchstabenvergötterung und der verstandeskalten Aufklärung das heilige Feuer des frommen Gefühls gehütet und der protestantischen Welt wieder in Erinnerung gebracht haben, daß das Christenthum mehr sei als das Jasagen zu den symbolischen Büchern, daß es nicht Lehre sei sondern Leben in Gott, Hingabe des Herzens an die heilige Liebe und Bethätigen derselben in heiligem Leben, ja daß man, um auch nur seine Lehre recht zu verstehen, von der Lebensmacht seines Geistes berührt und in den Lebensprozeß der inneren Erneuerung oder Wiedergeburt eingegangen sein müsse, weil überhaupt Fühlen und Wollen in der Religion nie zu trennen sei von Wissen und Verstehen. Sie waren es, welche ebendamit, daß sie den dogmatischen Intellektualismus durch den ethischen Emotionalismus zurückdrängten, den Anfang

machten zur Ueberwindung des konfessionellen Gegensatzes, wie denn die herrnhutische Brüdergemeinde die erste faktische Unionsgemeinde darstellte. Endlich lag es in der Natur der Sache, daß die in diesen Kreisen gepflegte religiöse Innerlichkeit, die stete Aufmerksamkeit auf die Erfahrungen der frommen Seele und die stete Arbeit an der sittlichen Durchbildung und Vervollkommnung des individuellen Lebens sich aufs engste berührte mit dem der Genialitätsepoche eigenen ästhetischen Kultus der „schönen Seele" und mit dem wissenschaftlichen Streben nach eigenartigem Denken, selbständigem Prüfen, individuellem Ueberzeugtsein.

Die Verbindung jenes religiösen und dieses weltlichen Individualismus, wie sie sich in Männern wie Hamann, Lavater, Claudius, Klopstock, Herder, Novalis, Schleiermacher darstellte ,ist eines der wichtigsten Elemente in dem Bildungsprozeß des modernen Humanitätsideales geworden, dessen eigenthümlicher Charakter eben darauf beruht, daß es aus der innigsten Mischung und Durchdringung von Klarheit und Freiheit des rationalen Denkens und Innigkeit und Tiefe des religiösen und ästhetischen Empfindens hervorgegangen ist. In diesen Kreisen wurde nun also die rationale Moral zur emotionalen, der kategorische Imperativ zur „höheren Sittlichkeit der schönen Seele", deren edelste Vertreter Schiller, Jakobi und Fichte waren und deren Karikatur die Romantik darstellt. Ist die Tugend nicht bloß Achtung vor der Pflicht wider die Neigung, sondern gerade die „Neigung zur Pflicht", wie Schiller sie definirt, geht das wahrhaft gute Wollen und Thun aus der ungetheilten Einheit von Vernunft und Herz hervor, tritt an die Stelle des kalten Sollen der Lebenstrieb heiliger Begeisterung, die Liebe des gottentstammten Genius zu allem Wahren und Guten, wie Jakobi und Fichte lehrten: so ist klar, daß damit die Scheidewand gefallen ist, welche die spröde Kant'sche Moral von der Religion trennte. Das Grundgefühl jener emotionalen Sittlichkeit ist ja, je reiner es gefaßt, je mehr es vom unreinen Naturtrieb ferngehalten wird, desto gewisser selber schon religiös; da ist dann die Sittlichkeit eben nur die Entfaltung derselben göttlichen Triebkraft in die Breite des handelnden Lebens, wie die Religion in die Tiefe und Höhe des absoluten Lebensgrundes und =Zieles.

So viel Wahres und Werthvolles in dieser Richtung liegt, so

litt doch auch sie noch an einem Mangel, der, wie die Romantik lehrt, nicht unbedenklich werden konnte: die Moral der genialen Begeisterung und harmonischen Lebenskunst steht dem geschichtlichen Leben der Gesellschaft ebenso spröde gegenüber wie der Kant'sche Moralismus und entbehrt zudem des ernsten Pflichtgefühls des letztern; um so größer ist hier die Gefahr, daß der Individualismus zum schrankenlosen Subjectivismus werde, der über alle gesellschaftliche Ordnung und Sitte sich mit Schlegel'scher Ironie hinwegsetzt. Die Korrektur dieser Einseitigkeit ging vor Allem von den großen Völkergeschicken um den Anfang dieses Jahrhunderts aus, zugleich aber auch von der objectiven Wendung der kritischen Philosophie in den spekulativen Nachfolgern Kant's. Ist die Vernunft nicht mehr bloß das subjektive formale Denken, sondern der göttliche Geist der Menschheit, der im Prozeß der Weltgeschichte sein Wesen immer reiner und völliger entwickelt, der das Gute nicht bloß denkt und als Gesetz vorschreibt, sondern real hervorbringt und zur geschichtlichen Lebensmacht gestaltet in Recht, Sitte und Religion, in Staat und Kirche und Wissenschaft: so ist klar, daß auch die Sittlichkeit des Einzelnen nicht mehr bloß im Ausbilden und Ausleben der schönen Individualität und genialen Begeisterung bestehen kann, sondern in der selbstlos treuen Hingabe an die objektiven Zwecke der geschichtlichen Gesellschaft und ihrer sittlichen Institutionen, insbesondere der Familie und des Staates, dieser Formen der konkreten Sittlichkeit, in welchen die Vernunft zur Wirklichkeit und der herbe Imperativ zur süßen Gewohnheit des Daseins geworden ist. „An's Vaterland, an's theure, schließ Dich an! Da ruhn die starken Wurzeln Deiner Kraft!" Dieses Wort ist recht eigentlich das Programm der praktischen Philosophie Hegel's geworden, der, in Herder's Fußstapfen gehend, den Sinn für geschichtliches Leben dem modernen Bewußtsein erschlossen hat. Daß nun diese historisch-sociale Wendung des sittlichen Denkens auch seinem engeren Verhältniß zu der geschichtlichen Religion zugutekommen mußte, liegt auf der Hand. Es ist bekannt (oder sollte es doch sein), wie hoch Hegel Religion und Kirche geschätzt hat, wie sehr konservativ er zu ihnen sich stellte. Aber zur Klarheit eines Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit kam es bei ihm aus dem doppelten Grunde nicht, weil er die Religion zu intellektualistisch als theologische Schule und den Staat zu antik als die allum-

fassende Verkörperung aller Sittlichkeit faßte. Eine Nachwirkung dieses Irrthums zeigt sich nicht bloß bei der irreligiösen Richtung der Hegel'schen Linken, sondern auch bei dem sonst so trefflichen theologischen Ethiker Rothe, sofern er der Meinung ist, das Religiöse habe seinen einzigen Inhalt am Sittlichen und es sei die Bestimmung der Kirche und des Kultus, in Staat und Kultur allmälig aufzugehen. Hingegen haben Krause und Schleiermacher das Verhältniß der Religion und Sittlichkeit und ihrer Organismen: Kirche und Staat wesentlich richtig dargestellt als ein Verhältniß der Wechselwirkung von verschiedenartigen und relativ selbständigen, aber doch derselben Wurzel entsprungenen und auf gegenseitige Förderung angewiesenen Funktionen.

Das Sittliche ist die Verwirklichung unserer Vernunftbestimmung im Ganzen der geselligen Verhältnisse, das Religiöse im Verhältniß zu Gott. Da jene zusammen mit der übrigen Weltordnung in Gott begründet sind, so ruht der letzte Grund aller sittlichen Verpflichtung im religiösen Abhängigkeitsgefühl, zu welchem das Gefühl des Vertrauens und das Streben nach Gemeinschaft und Verähnlichung mit der Gottheit als ermuthigendes und belebendes Motiv hinzukommt. Da der sittliche Werth dieser religiösen Motive vom Inhalt des Gottesbewußtseins und dieser von der Beschaffenheit des sittlichen Lebensideales abhängt, so bedingen sich das religiöse und das sittliche Bewußtsein wechselseitig und entwickeln sich demgemäß auch geschichtlich in stetiger Wechselwirkung. Die christliche Gottesliebe in ihrer Einheit mit der Nächstenliebe ist das günstigste Motiv für eine reine, freie und kräftige Sittlichkeit. Sie ist das um so mehr, je weniger sie dogmatisch oder hierarchisch eingeengt ist. Zu ihrer normalen Entfaltung in humaner Sittlichkeit ist aber die weltliche Bildung und philosophische Moral ein nothwendiges Hilfsmittel, um so förderlicher, je mehr sie die ganze menschliche Natur in ihrer geschichtlichen Entwicklung ins Auge faßt. Ruhend auf religiösem Motiv und in ihrer Entfaltung geleitet von rationalem Verständniß der Bedingungen und Bedürfnisse der menschlichen Natur, wird die Sittlichkeit sich in einer allgemein menschlichen Gemeinschaft guten Handelns („Reich Gottes") verwirklichen.

Drittes Hauptstück.
Religion und Wissenschaft.

Die Anfänge der Wissenschaft liegen bei allen Völkern in den religiösen Anschauungen; Mythen und Legenden sind die ursprünglichen Formen, in welchen der Trieb nach Orientirung in der Welt eine Befriedigung sucht. Die Götter- und Schöpfungssagen reizen dann denkende Köpfe zu weiteren Ausführungen, die zunächst freilich auch noch mehr poetische Intuitionen als wissenschaftliche Gedanken enthalten. Aber mit der Zeit klären sich die Theo- und Kosmogonieen zu mehr nüchternen kosmologischen Theorieen ab, welche die Anfänge der Naturphilosophie und damit der Wissenschaft bilden. So haben sich in Aegypten, in Indien und Griechenland aus der Mythologie die Anfänge der Philosophie entwickelt; auch zur Sternkunde wurden die Priester Aegyptens und Chaldäas schon im grauesten Alterthum durch die Bedürfnisse des Kultus geführt. Aber während sonst die priesterliche Weisheit mit den religiösen Traditionen so verwachsen war, daß sie nach Form und Inhalt sich nie ganz von den mythologischen Eierschaalen loszulösen vermochte, hat sich dagegen bei den griechischen Philosophen diese Lösung bald so vollständig vollzogen, daß die zu selbständiger und methodischer Forschung erstarkte Wissenschaft eine oppositionelle Haltung zur überlieferten Volksreligion einnahm oder doch sie gleichgültig bei Seite ließ. Von Heraklit und Xenophanes an war das Verhältniß von Religion und Wissenschaft bei den Griechen nur ein negatives, bald direkt feindlich bald wenigstens gleichgültig. Nur die Stoiker und ganz zuletzt die Neuplatoniker versuchten mittelst ihrer pantheistischen Ideen dem polytheistischen Volksglauben eine Stütze und einen neuen Anstrich zu geben; aber beide Versuche bewiesen nur die Unmöglichkeit der Sache. Die mythologische Naturreligion war eben zu arm an idealem Wahrheitsgehalt und an lebendiger Entwicklungsfähigkeit, als daß sie empfänglich gewesen wäre für befruchtende und umbildende Einflüsse seitens der Philosophie. Sokrates, der frömmste der Philosophen, ward zum Giftbecher verurtheilt und die idealistische

Philosophie seiner Schule blieb ohne Wirkung auf die Religion der Griechen; erst für das ihr wahlverwandte Christenthum wurde sie zum kräftigen Ferment der Entwicklung.

Auch wieder in der christlichen Welt ist die Wissenschaft von der Religion, von der theologischen Lehre ausgegangen und auch hier hat die Tochter sich mit der Zeit von der Mutter losgemacht und auf eigene Füße gestellt. Dennoch ist das Verhältniß hier immer ein wesentlich anderes gewesen als bei den Griechen. So oft auch beide entzweit waren, so vielfach sie sich befehdeten, doch haben sie nie ganz von einander gelassen, doch haben sie immer wieder sich auch positiv angezogen, auf einander wechselseitig eingewirkt, einander gegenseitig belebt und befruchtet. Dieses eigenthümliche Verhältniß beruht darauf, daß das Christenthum in seinen frühe schon ausgebildeten Lehrsätzen oder „Dogmen" ein der Wissenschaft (Philosophie) ebenso nahe verwandtes wie doch specifisch verschiedenes Element besaß. Beide Seiten hängen mit der Entstehung des Dogmas zusammen. Die gewöhnliche Meinung, daß das Dogma aus der theologischen, von der Philosophie mitbeeinflußten Spekulation hervorgegangen sei, ist zwar richtig hinsichtlich seiner bestimmten schulmäßigen Form; aber man darf dabei nicht übersehen, daß die formale theologische Reflexion ihren Stoff schon gegeben vorfand in den Vorstellungen des religiösen Gemeindebewußtseins. Diese aber sind nicht aus theologischer Reflexion sondern aus jener prophetischen Intuition hervorgegangen, die wir oben als die Bewußtseinsform kennen lernten, in welcher höhere Wahrheiten von ewiger Bedeutung dem menschlichen Geist offenbar wurden: Gottes Wort gekleidet in die menschliche, natürlich bedingte Auffassungsform, Inhalt und Form, Wesen und Bild unmittelbar in einander, ohne daß ihr Unterschied ins Bewußtsein träte.

Die dem christlichen Dogma zu Grunde liegenden religiösen Vorstellungen waren theils der christlichen Gemeinde von dem alttestamentlichen Prophetismus her gegeben, theils waren sie den christlichen Aposteln und Evangelisten aus der Versenkung in die Anschauung des Lebens und Todes Christi erwachsen. Der ethische Monotheismus der Propheten, der Glaube an eine einheitliche Lenkung der Welt nach einem sittlichen Plan, an die Bestimmung des Menschen zu Gottes Aehnlichkeit und Gemeinschaft, an den unbe-

dingten Werth jeder Menschenseele, an die Gegenwart des göttlichen Geistes in den Herzen der Frommen, an die Ueberwindbarkeit von Sünde und Uebel der Welt durch die siegreiche Kraft des Glaubens und der Liebe, an das unaufhaltsame Kommen des Gottesreiches auf Erden wie an sein Vollendetsein im Himmel — diese Grundzüge der biblischen Religion sind Kernwahrheiten von ewiger Geltung, welche auch die fruchtbarsten Keime wissenschaftlicher Weltanschauung und die leitenden Gesichtspunkte richtigen Welterkennens enthalten, weßhalb der Apostel mit Recht sagen kann, daß in Christo (dem Christusglauben) alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen liegen (Col. 2, 3.) Allein diese Wahrheiten kleideten sich von Anfang in mannigfache Formen kindlich poetischer Anschauungen, die für uns zwar als die vergängliche Schaale jenes Kernes erscheinen, für das Bewußtsein aber der Offenbarungsträger und ihrer Gemeinde mit dem Kern in untrennbarer Einheit verwachsen waren. Unbeschadet des erhabenen sittlichen Wesens Gottes wurde er doch auch von den Propheten ganz menschenartig in Gestalt, Empfindungs- und Handlungsweise vorgestellt; wohl erfuhr der Prophet selbst die Offenbarung Gottes als inneres Erlebniß in seinem Geiste: darum wurde sie doch in der Sage wieder zum äußeren sichtbaren und hörbaren Vorgang, zur Wundergeschichte der Vergangenheit, unvergleichbar aller gegenwärtigen religiös-sittlichen Erfahrung; wohl sah das Auge des Glaubens in der Geschichte allenthalben die Spuren des göttlichen Waltens, die Wege seiner Weisheit und die Rathschlüsse seiner heiligen Liebe: darum blickte die Hoffnung des Sehers doch auf das künftige Erscheinen eines Wunderreiches vom Himmel mit dem auf den Wolken des Himmels herabfahrenden Menschensohn; wohl kannte der Apostel Sünde und Gerechtigkeit als die beiden in uns selbst wohnenden und kämpfenden Mächte des Fleisches und Geistes: dennoch ward ihm die eine zum Flucherbe von Adam her und die andere zur Erlösungsfrucht und Gnadengabe vom Sühnetod Christi her. So verbindet sich auch in der ethischen Religion, die über den Standpunkt der Naturmythologie völlig hinaus ist, doch immer noch mit dem geistigen Kerne eine sinnliche Anschauungsform, in welcher wir zwar das von der Phantasie producirte Sinnbild des idealen Gedankens erkennen, die aber ursprünglich keineswegs bloß als Sinnbild, als uneigentliche dichterische Ein-

kleidung gemeint war. Eben dieses Schillern zwischen Geistigkeit des Inhalts und Sinnlichkeit der Form ist charakteristisch für die religiöse „Vorstellung", welche, aus der Vernunftanlage zwar stammend, doch zunächst nicht dem erkennenden Geist, sondern dem fühlenden Herzen dienen will und demgemäß von der frei dichtenden Phantasie ihre ursprüngliche Gestaltung erhält. Erscheint dieß vom Standpunkt des theoretischen Erkenntnißwerthes aus beurtheilt freilich als ein Mangel der religiösen Vorstellung, so ist es dafür ein Vorzug vom Standpunkt der religiösen Praxis aus gesehen; denn gerade vermöge ihrer zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit schwankenden Mitte dient sie dem religiösen Akte der Erhebung vom Sinnlichen zum Geist als entsprechendste Form. Zugleich ist sie ebendarum elastisch und fließend genug, um sich den Wandelungen des religiösen Bedürfnisses im Lebensalter der einzelnen Menschen wie der religiösen Gemeinschaften anzuschmiegen. Mit dem Fortschritt des religiösen Bewußtseins wird in die überlieferten Formen der religiösen Vorstellung ein immer tieferer Inhalt hineingelegt; das anfangs überwiegend sinnlich Verstandene wird mehr und mehr vergeistigt, indem der geistige Sinn zuerst neben den gröberen hinzutritt, dann allmälig diesen sogar ganz verdrängt, so daß das, was ursprünglich ganz eigentlich gemeint gewesen war, jetzt nur noch uneigentlich, als bildliche Form für den reineren Gedanken aufgefaßt wird. Beispiele hierfür bietet die Religionsgeschichte auf Schritt und Tritt; man denke nur an die anthropomorphen und anthropopathischen Vorstellungen von der Gottheit, deren ursprünglich ganz eigentliche Bedeutung dem fortschreitenden religiösen Bewußtsein mehr und mehr zur bildlichen Redeform wird; ebenso haben die biblischen Begriffe: Wort Gottes, Sohn Gottes, Reich Gottes im Laufe der Jahrhunderte mehrfache Wandelungen ihres Sinnes durchgemacht. Die Beachtung dieser Dehnbarkeit und Wandelbarkeit der religiösen Vorstellung ist für das Verständniß der historischen Religion von größter Wichtigkeit.

Sobald nun aber innerhalb einer religiösen Gemeinschaft das Bedürfniß sich einstellt, sich der Gemeinsamkeit ihres Glaubens zu versichern und denselben in einem allgemein gültigen Ausdruck zu formuliren, so wird die bis dahin fließende und schwankende Vorstellung in schulmäßigen Formeln fixirt. Diese Fixirung und For-

mulirung der religiösen Vorstellung im Dogma ist nicht mehr Sache der produktiven Phantasie, sondern des reflektirenden Verstandes. Er setzt die religiöse Wahrheit als im Allgemeinen gegebene voraus, sucht sie aber näher zu bestimmen, zu entwickeln und zu begründen; er zieht zwischen den verschiedenen und oft nicht übereinstimmenden Seiten der Vorstellung die verbindenden und vermittelnden Hilfslinien, sucht für die Postulate des religiösen Bewußtseins die theoretischen Substruktionen, zieht aus ihren Prämissen die folgerichtigen Konsequenzen und setzt sie in Beziehung zu den bestehenden Bräuchen (deren Ursprung oft sehr entlegen und mit dem Dogma entfernt nicht verwandt ist) sowie zu dem sonstigen im Zeitbewußtsein herrschenden Weltbild. Durch alles das sucht er einen leidlichen Zusammenhang, etwas wie ein System in den religiösen Bewußtseinsinhalt zu bringen, wodurch die einzelnen Momente, die in ihrer Isolirung als willkürliche Annahmen erschienen und dem Zweifel ausgesetzt waren, sich gegenseitig stützen und stärken und so den Eindruck einer geschlossenen Weltanschauung von imponirender Ueberzeugungskraft hervorbringen. Freilich treten nun auch in dieser schärferen Bestimmung und Konsequenzenziehung die Schwierigkeiten und Verstandesanstöße, welche an der ursprünglichen einfachen und halb poetischen Vorstellung noch mehr latent waren, viel schroffer zu Tage, so daß aus dem Anspruch des Dogmas, als der wörtlich richtige Ausdruck der Wahrheit anerkannt und bekannt zu werden, ein Kreuz für den Verstand wird, der das Undenkbare denken soll. Dazu kommt, daß bei dieser dogmatischen Formulirung und Systematisirung die aus ganz anderer Wurzel stammenden religiösen Ideen mit dem jeweiligen Material der Zeitbildung in eine so enge Verknüpfung gebracht werden, daß unter dem fremden Gewand ihre ursprüngliche Meinung oft kaum mehr zu erkennen ist. Jeder weiß, welch' ein weiter Abstand die Theologie des 5. Jahrhunderts von der des Neuen Testaments trennt. Dennoch wäre es unbillig, in der zu diesem Resultat führenden dogmatischen Arbeit der Väter bloße Willkür zu finden und das auch hierin herrschende Gesetz der Entwicklung zu verkennen. Abgesehen davon, daß für die schulmäßige Formulirung des Glaubens die philosophische Begriffssprache ihrer Zeit als das bequemste Darstellungsmittel sich zu bieten schien, dürfen wir auch nicht vergessen, daß fast von Anfang an die An-

ziehungskraft der nahe verwandten platonischen und stoischen Philosophie auf die christliche Denkweise sich mächtig fühlbar gemacht und Wirkungen geübt hat, welche in ihrer Konsequenz (man denke an die Logoslehre!) zu den kühnen dogmatischen Construktionen fast unvermeidlich führen mußten. Darf man es den Kirchenvätern zum Verbrechen anrechnen, daß sie Gedankenreihen weiter ausgesponnen haben, deren Ansätze sich nun einmal unläugbar schon im Neuen Testament vorfinden? Letztere wegerklären wollen, um desto ungenirter die ganze Verantwortung für den dogmatischen Ballast der Kirche den Vätern aufzubürden, heißt nicht mehr historisch urtheilen.

Bei der Entstehung des Dogmas durch den die religiöse Vorstellung unter Mitwirkung der Philosophie definirenden Verstand war die materiale Wahrheit der gegebenen Vorstellung feststehende Voraussetzung. Sie bleibt dies noch auch während der ganzen Periode der reinen formalen Durcharbeitung der Dogmen zu einem bis in's Feinste detailirten Glaubenssystem, d. h. innerhalb der scholastischen Dogmatik, deren eigenthümlicher Charakter eben in dieser unfreien Gebundenheit des bloß formalen Denkens an den gegebenen und unantastbaren Glaubensstoff besteht. Je mehr nun aber das Denken bei dieser formalen Uebung in sich selbst erstarkt, je gründlicher es zu gleicher Zeit bei der vom Dogma unabhängigen Philosophie in die Schule geht, desto weniger konnte der Zeitpunkt ausbleiben, wo es zum Bewußtsein seiner Autonomie erwachte und diese auch gegenüber dem Inhalt des Dogmas geltend zu machen wagte. Langsam und leise pflegt sich diese Wandlung im Leben der Religionsgemeinschaften vorzubereiten. Zuerst ist es das für neutral und gefahrlos geltende Territorium der außerdogmatischen, weltlichen Wissenschaft, auf welchem die denkende Vernunft anfängt, die ersten selbständigen Schritte ohne das Gängelband der Glaubensautorität zu versuchen. Hat sie aber nur erst einmal vom Baume der Erkenntniß, des freien Forschens auf irgend einem Gebiet gekostet, so hat sie auch schon unwiederbringlich das Paradies der ungebrochenen Glaubenseinfalt, gleichsam der dogmatischen Kindesunschuld verwirkt. Denn unausbleiblich gehen ihr nun die Augen auf über die Kluft, die zwischen den Resultaten ihres freien weltlichen Forschens und den überlieferten Glaubensvorstellungen gähnt. So lange nun doch

noch die Autorität der letztern fest im Gemüthe und in der Gewohnheit des anerzogenen Denkens oder auch nur in der Macht der öffentlichen Meinung und der geltenden Gewalt wurzelt, flüchtet man sich zu der Lehre von der „doppelten Wahrheit", der philosophischen (weltlichen) und der theologischen (geoffenbarten), die zwar beide einander völlig widersprechen, aber darum doch beide gleichsehr wahr seien und einander keineswegs beeinträchtigen, da sie eben mit einander gar nichts zu schaffen haben. So außerordentlich naiv ist diese Ausflucht, daß man jedesmal, wo man sie bei gescheidten Leuten in alten oder neuen Zeiten antrifft, stark sich versucht fühlt, zu bezweifeln, ob sie überhaupt von irgend Jemandem ernsthaft gemeint sei? Wer kann die Sätze eines Wilhelm Occam oder eines Pierre Bayle lesen, ohne den Schelm zwischen den Zeilen herauslächeln zu sehen? Auch der geschichtliche Ursprung dieser sonderbaren Lehre bestätigt einen solchen Verdacht: sie diente der averroistischen Schule des spätern Mittelalters, um ihre aus der aristotelischen Philosophie geschöpften Ketzereien gegenüber der Kirchenlehre zu decken; begünstigt wurde sie aber auch besonders durch jenen Indifferentismus gegen alle positiven Religionen, wie er die natürliche Folge war von den vielfachen Berührungen der aufgeklärten Geister aller Confessionen unter dem Scepter des großen Hohenstaufen Friedrich II. So wird also schon auf Grund der Geschichte diese Lehre als das Feigenblatt eines verschämten oder noch halb unbewußten Skepticismus zu betrachten sein. Ein haltbarer Standpunkt ist sie eben darum nie, sondern nur immer das Symptom einer Uebergangsepoche, wo eine alte Weltanschauung in der Zersetzung begriffen und doch noch widerstandskräftig, eine neue im Anzug begriffen und doch noch nicht geklärt und erstarkt genug ist zur positiven Auseinandersetzung mit dem Alten.

Verfolgen wir die Entwicklung des religiösen Geistes einen Schritt weiter, so schließt sich unmittelbar an die „doppelte Wahrheit" als nächstverwandter der Standpunkt an, welcher ebenfalls die Wahrheit des Dogmas neben dem Recht der Vernunft festhalten will, zwischen beiden aber in der Art das Verhältniß bestimmt, daß das Dogma zwar nirgends gegen die Vernunft sein könne, wohl aber über der Vernunft sei (Supranaturalismus). Die Gebiete beider sollen hier reinlich abgegrenzt werden, so daß ein Conflikt beider

einfach dadurch abgeschnitten werde, daß man sich auf keinem Punkte berühre. Die Leibniz-Wolff'sche Schule war es besonders, die sich durch diesen Grenzvertrag mit dem geltenden Kirchenglauben friedlich abzufinden hoffte. So wohlgemeint ein solcher Friedensvergleich ist, so wiederholt sich doch jedesmal, wo man auf ihn zurückkommen will, dasselbe Geschick, das schon Wolff an sich drastisch genug erfahren mußte: es ist ein Compromiß, der den Krieg im Schooße trägt. Es ist schon eine unhaltbare Fiction, daß die beiden Gebiete so scharf abgegrenzt werden könnten, um eine feindliche Berührung unmöglich zu machen. Wird sich die Vernunft die freie Forschung über das Weltall, die Stellung der Erde in demselben, die Entwicklung des Lebens auf der Erde, das Wesen und die Urgeschichte der Menschheit verwehren lassen? Aber mit diesen Fragen, die sie mit bestem Recht für ihre Domäne beansprucht, greift sie ja schon durchaus in das Gebiet der kirchlichen Traditionen ein. Und dann die Geschichte der heiligen Schriften sowie der dogmatischen Streitigkeiten, aus welchen die Fixirung der Dogmen hervorging, fällt sie nicht so gut wie alle folgende Kirchengeschichte und wie die ganze Profangeschichte unter die Aufgabe der freien vernünftigen Forschung? Wo aber lassen sich dann die Grenzen ziehen für die Consequenzen dieser historischen Forschungen, aus welchen dem Fundamentaldogma von der übernatürlichen Schriftautorität sowie den Dogmen der altkirchlichen Concilien so unmittelbare Gefahr droht? Wird die Vernunft, wenn sie einmal auf geschichtlichem Wege erkannt hat, wie eigentlich der biblische Canon und wie alle jene geheimnißvollen Dogmen zu Stande gekommen sind, nicht bald auch den weiteren Schritt thun und die vorausgesetzte höhere, göttlich geoffenbarte Wahrheit derselben, um der willen sie für „übervernünftig" gelten sollten, vor das Forum ihrer freien Forschung ziehen? Wie sie ihn gethan hat, zeigt die Geschichte der protestantischen Theologie von Semler an, dem Vater des deutschen Rationalismus. Und daß sie diesen Schritt thun mußte, liegt im Wesen der denkenden Vernunft selbst begründet. Denn ist einmal die menschliche Vernunft zum Bewußtsein ihrer Autonomie erwacht, ist es ihr klar geworden, daß sie nach den ihr selbst inwohnenden logischen Gesetzen als alleiniger Norm ihrer Erkenntnißthätigkeit die objektive Wahrheit, die Vernunft in der Wirklichkeit zu begreifen fähig und berufen ist, so wird sie

dies Geschäft der denkenden Erkenntniß über Alles, was irgend in den Bereich ihrer äußeren wie inneren Erfahrung kommt, auszudehnen suchen und wird sich nirgends eine Grenze festsetzen lassen, vor der sie mit ihrem Denken innehalten sollte. Mindestens müßte sie davon, warum sie gerade über diese Grenze hinaus nicht mehr vernünftig sollte denken dürfen, erst wieder einen vernünftigen Grund einsehen. Dies hat auch in der That der Supranaturalismus zugegeben: er hat selber mit vernünftigen Gründen die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer über die Vernunft hinausgehenden Offenbarung zu beweisen unternommen; ohne freilich zu bemerken, welchen fatalen Selbstwiderspruch er damit beging: denn wie kann die Vernunft etwas als geoffenbarte Wahrheit anerkennen, was ihr gerade nicht offenbar, sondern verschlossen, dunkel und räthselhaft wäre? Hieße das nicht im selben Athemzug ein Urtheil fällen und die Urtheilsfähigkeit sich absprechen? Vermag einmal die Vernunft das Daß einer Offenbarung zu beweisen — und dazu machte sich allerdings der Supranaturalismus seinen Gegnern gegenüber anheischig — so folgt nothwendig, daß sie auch das Was derselben muß begreifen können, daß es also keine „übervernünftigen" Offenbarungswahrheiten in dem Sinn, daß sie sich jeder Erkenntniß schlechthin entziehen müßten, giebt. So hebt der supranaturalistische Standpunkt sich selber auf.

Der Rationalismus zog sonach die richtige Consequenz des Supranaturalismus, indem er das Uebervernünftige als Widervernünftiges vollends beseitigte und das Recht der Vernunft auf autonomes Urtheilen und Erkennen auf das gesammte Glaubensgebiet ausgedehnt wissen wollte. Die Zumuthung, etwas Unbegriffenes und schlechthin Unverständliches auf bloße Autorität hin für wahr zu halten, weist er als eine unberechtigte zurück; und mit Recht, sofern er damit nur die Forderung ausspricht, daß der Geist auch in der Religion bei sich selbst sein, dieselbe nicht bloß als fremden Stoff besitzen, sondern sich wirklich zum lebendigen Eigenthum aneignen, also auch als denkender Geist sie durchdringen solle. Daß er von diesem Standpunkt aus die Verstandeskritik am überlieferten Glaubensstoff konsequent durchführte und damit für eine in den religiösen Gehalt desselben tiefer eindringende Erkenntniß wenigstens den Weg bahnte, dies war seine historisch verdienstvolle Leistung. Aber die

Schranke des Rationalismus ist, daß er über die bloße Verstandeskritik nicht hinauskam zum positiven Begreifen der im Dogma liegenden religiösen Wahrheit. Er theilt dabei freilich die gleiche irrige Voraussetzung, in welcher auch der Supranaturalismus befangen war: die Meinung, daß die Religion selbst eins sei mit der im Dogma fixirten Vorstellungsform derselben, die Nichtunterscheidung also von Sinnbild und Sache selbst. Von dieser gemeinsamen falschen Prämisse aus ziehen dann beide Parteien mit gleichem Recht wie Unrecht den entgegengesetzten Schluß, je nachdem sie den Schwerpunkt auf die eine oder andere der beiden nicht unterschiedenen Seiten legen. Die Wahrheit der religiösen Erfahrung, die Thatsache eines unmittelbar im Glaubensakt empfundenen höheren, gottverbundenen Lebens: das ist das Wahrheitsmoment am Standpunkt des Supranaturalismus; aber sein Fehler beginnt damit, daß er von hier aus auch der Glaubensvorstellung, die doch nur die jeweilige theoretische Form ist für den praktischen religiösen Lebensinhalt, ebenfalls Wahrheit zuschreibt und zwar objektive buchstäbliche Wahrheit für die Erkenntniß, der sie doch immer spröde widerstrebt. Dagegen ist der Fehler des Rationalismus die Ignorirung des Kernes tieferer religiöser Lebenswahrheit, welcher unter der symbolischen Hülle der dogmatischen Vorstellungen sich birgt; seiner klaren Verständigkeit fehlt der Sinn für die dunklen Tiefen des emotionalen und intuitiven Lebens, für die Vernunft des Herzens und der Phantasie, die in der Sprache der Religion sich eigenartig äußert; und seiner spröden Subjektivität fehlt der Sinn für die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Anlagen und für die Abhängigkeit jedes individuellen Bewußtseins vom Gesammtbewußtsein seiner Zeit (vgl. S. 421 f.). Der Supranaturalismus will um des kostbaren Inhalts willen auch die vergängliche Form zäh konserviren und verurtheilt damit die Religion selbst zur Erstarrung in Formalismus und Mechanismus; der Rationalismus zerbricht das nicht mehr genügende Gefäß, aber läßt sich dabei den religiösen Inhalt selbst mehr oder weniger abhanden kommen und setzt an seine Stelle einen das religiöse Gemüth wenig befriedigenden Moralismus, der unter Umständen auch zum ganz irreligiösen Eudämonismus und Naturalismus werden kann. Aber ob auch sein positives Resultat noch so dürftig und unbefriedigend sei, immerhin bleibt es das geschichtliche Verdienst des

Rationalismus, die Arbeit des denkenden Geistes am Dogma nach ihrer einen, negativen Seite zu Ende geführt zu haben. Das Denken, welches auf dem Standpunkt der Scholastik des guten Glaubens gelebt hatte, im Dogma die ganze und reine Wahrheit zu haben, war jetzt dahin gekommen, daß es daran verzweifelte, im Dogma irgendwelche Wahrheit zu finden.

Bei diesem Schiffbruch der Glaubensvorstellung ist die religiöse Mystik der rettende Kahn, welcher den Glauben selbst und sein unveräußerliches Recht hindurchrettet durch die Sturmfluth der zerstörenden Kritik. Die Mystik ist das unmittelbare Sicheinsfühlen mit Gott, insoweit eigentlich nur das Grundgefühl der Religion selber, das religiöse Leben im innersten Herzpunkt. Was aber die Mystik zu einer besonderen Richtung innerhalb der Religion, zum „Mysticismus" macht, das ist das Bestreben, die Unmittelbarkeit des Lebens in Gott als solche, mit Abstraktion von allen und jeden Vermittelungen, zu fixiren, in der abstrakten Innerlichkeit des frommen Gemüthslebens zu verharren. In dieser selbst- und weltvergessenen Gotttrunkenheit weiß sich zwar das Subjekt im Besitze der höchsten vollen Wahrheit, aber es besitzt dieselbe doch nur in der völlig unentwickelten, einfachen und armen Form des monotonen Gefühls, es fehlt seinem Wahrheitsbesitz die Fülle der Bestimmungen, in welche die einfache Einheit sich entfalten sollte, und es fehlt damit die Klarheit des Wissens, die nur in der denkenden Vermittlung der Unterschiede mit der Einheit gewonnen wird. Es verhält sich das mystische Bewußtsein zur entwickelten religiösen Erkenntniß, wie die noch spröde verschlossene Knospe zur Duft- und Farbenfülle der entfalteten Blüthe. Insofern hatte Clemens von Alexandrien Recht, wenn er die πίστις als die σύντομος γνῶσις bezeichnete und die γνῶσις als πίστις ἐπιστημονική. Auf dieser Eigenthümlichkeit des mystischen Standpunkts beruht nun ebensosehr seine Stärke wie seine Schwäche.

Ihre Stärke hat die Mystik vor Allem in der Wärme und Innigkeit des auf das Innenleben concentrirten religiösen Fühlens; dann in der Kühnheit, Originalität und Tiefe der Phantasiebilder, in welchen sich das Gefühl stammelnd seinen Besitz veranschaulichen will, und welche bei aller Unförmlichkeit doch oft schon die grobgezeichneten Risse zu den Gebäuden des spekulativen Gedankens ent-

halten (vgl. Jakob Böhme); endlich auch vorzüglich in der Freiheit des seinen Gott in sich selbst tragenden Subjekts von den Fesseln und Mitteln der objektiven Religion. Alle jene geschichtlichen Vermittlungen der heiligen Lehren und Sagen und Bräuche, in welchen dem gewöhnlichen Gläubigen die Religion zu bestehen scheint, gehören dem richtigen Mystiker zu den Aeußerlichkeiten, die vor dem „inneren Lichte" der Gottesoffenbarungen in der eigenen Brust erbleichen, wie die Sterne vor der aufstrahlenden Sonne. Nicht, als ob er alle jene Formen direkt bekämpfen würde, wie der rationalistische Freigeist; dazu müßte er ja über sie nothwendig reflektiren und das eben will er nicht, weder verneinend noch bejahend. Aber indem der Mystiker sich in der Selbstgewißheit seines unmittelbaren religiösen Lebens über alle jene Aeußerlichkeiten so hoch erhaben fühlt, daß er von ihnen kaum einen Zuwachs seines innerlichen Besitzes erwartet, geschweige, daß er sich mit seiner ganzen religiösen Persönlichkeit an sie gebunden fühlen würde, wie der gewöhnliche Gläubige thut: so liegt in solch' souveräner Nichtachtung eine ganz gleiche Verneinung der Ansprüche der äußern kirchlichen Heilsanstalt und ihrer historischen Traditionen, wie in der direkten rationalistischen Kritik und Polemik; der Unterschied ist nur, daß die mystische Kritik aus der Fülle und Kraft des religiösen Lebens fließt, die rationalistische aus der religiösen Leere und Impotenz des bloßen Verstandes. Ebendaher erklärt sich's recht gut, daß überall und immer die mystische Ketzerei den Pfaffen viel verhaßter und gefährlicher war als die der rationalistischen Freigeister; von dieser hat das bestehende Religionswesen wenig oder nichts zu fürchten, weil die leere Negation sich bald ausgeredet hat und vor dem wiederkehrenden Gemüthsbedürfniß dann das Feld doch zuletzt wieder räumen muß; wogegen die mystische Kritik dem Pfluge gleicht, der das hartgewordene Erdreich aufreißt, damit es den edlen Samen neuen und dauernden Lebens in sich aufnehme. Nicht das weltmännische Lächeln der freigeistigen Gelehrten und Lebemänner hat ein Kajetan einst gefürchtet, sondern die „tiefen Augen" des deutschen Mönchs, aus welchen die Gluth der Mystik und die Gedankenblitze der Spekulation wetterleuchteten wie Vorboten des nahenden Gewittersturms. Wie die mittelalterliche Mystik den Sturz der Scholastik mitvorbereitete und dann durch Luther direkten Einfluß auf die Reformation gewann, ist bekannt.

Aber auch in der spätstoischen und platonischen Mystik der Epiktet und Mark Aurel, der Proklus und Plotin &c. darf man wohl einen der wichtigsten Faktoren erblicken, die zum Sturz der alten Götter und Tempel und zum Sieg der neuen tieferen Religion mitwirkten. Nicht anders war es in Indien, wo die Mystik sich dem Ceremonien- und Kastenwesen des Brahmanismus entgegensetzte und der Reformation Buddha's den Weg bahnte. Ganz besonders scharf trat die Mystik des persischen Sufismus in Opposition zur überlieferten starren Gesetzesreligion des Islam. Mit dieser Freiheit gegenüber den äußern Religionsformen der positiven Religion überhaupt hängt endlich noch der Zug zum Religions-Synkretismus zusammen, der der Mystik vielfach eigen ist; es ist dies wieder das Pendant zum rationalistischen Indifferentismus, aber mit dem Unterschied, daß dieser gleichgültig gegen die Religion selbst, gegen ihren wesentlichen Gehalt überhaupt ist, der Mystiker dagegen gerade umgekehrt wegen seiner ausschließlichen Richtung auf den innersten Wesenskern der Religion gleichgültig wird gegen die trennenden Besonderheiten der Religionen.

Dieser Indifferentismus hängt aber wesentlich mit dem zusammen, was den Grundmangel der Mystik überhaupt bildet: daß sie es verschmäht, den reichen Inhalt an religiöser Kraft, Freiheit und Wahrheit, der ihr innewohnt, sich auch zum klaren Bewußtsein zu bringen und zur denkenden Ueberzeugung zu erheben. Um nur nicht einseitig zu werden, nicht im abstrakten Denken zu trennen, was er in der Wirklichkeit des religiösen Lebens als Einheit besitzt, will der Mystiker lieber gar nicht aus der unbestimmten Einheit des in sich gekehrten Gemüthslebens übergehen zur denkenden Reflexion, die ja freilich das Allgemeine immer zunächst in seine Bestimmungen zerlegen muß, um es in seiner Bestimmtheit zu erkennen. Daher ist die Mystik, wie sehr sie immer ein Ferment der religiösen Entwicklung bildet, doch direkt für den Fortschritt der religiösen Erkenntnißthätigkeit wenig nützlich, viel weniger als der ihr zwar an geistigem Gehalt weit nachstehende aber verstandesklare Rationalismus. „Die Mystik faßt die Probleme der Wissenschaft richtig auf, weil sie die unmittelbare Thatsache des religiösen Lebens zum Ausdruck bringt; aber sie selbst zum wissenschaftlichen Prinzip erheben, ist vielmehr die Verneinung der Wissenschaft, da diese auf dem Wege des Ver-

standes nach dem Ziel, das Leben zu begreifen, zu streben hat." (Biedermann.) Dieser intellektuelle Mangel übt aber auch auf die Mystik selber wieder einen lähmenden und trübenden Einfluß. Er lähmt sie, daß sie die Freiheit, die sie den objektiven religiösen Formen und Satzungen gegenüber im Prinzip geltend macht, gleichwohl in concreto oft genug wieder vergißt und verleugnet und fast nie konsequent durchsetzt. Es ist nicht blos die Scheu der einseitigen Gemüthsmenschen vor offenen Conflikten mit Autoritäten des geltenden Religionswesens, was sie, die innerlich Freien, doch wieder unter das Joch der Satzung zurücktreibt; es ist auch ein wirklich empfundenes Bedürfniß nach irgend welcher Form, in welcher das überschwängliche Gefühl sich aussprechen und die Fülle der Gesichte sich verleiblichen könnte. Als solche Form bietet sich ja dann am nächsten der in Dogma und Kultus längst formirte Kirchenglauben. Daher wird der Mystiker bei der Unbestimmtheit und Formlosigkeit seines religiösen Gemüthslebens naturgemäß leicht versucht sein, beim positiven Dogma den theoretischen Halt und Ausdruck für sein verschwommenes Gefühl zu suchen. Aber weil er dabei doch die Unangemessenheit und Unzulänglichkeit dieser Form für seinen reicheren Gefühlsinhalt sich nicht verbergen kann, so wird er vom Dogma immer wieder eben so sehr sich abgestoßen fühlen, als er doch nicht von ihm los zu kommen vermag. Das auffallendste Beispiel solchen Schwankens bietet das sonderbare Kraftgenie Hamann, bei welchem der blindeste Autoritätsglaube mit stolzestem Pochen auf eigene Inspiration ganz unvermittelt nebenhergeht; auch die Romantiker zeigen häufig dieselbe Erscheinung. — Indeß ist der Rückfall in die Unfreiheit des dogmatischen Autoritätsglaubens nur die eine der beiden Gefahren, die der Mystik infolge ihrer intellektuellen Schwäche drohen. Will sie auf ihrer Freiheit bestehen und doch sich der Mühe des ernsthaften Denkens entschlagen, so verfällt sie um so gewisser den Abgründen der phantastischen Schwärmerei. Die vom überschwänglichen Gefühl angefeuerte und durch keine Zucht des Gedankens gezügelte Phantasie entwirft dann aus den Bruchstücken der religiösen Ueberlieferung, der philosophischen Systeme, auch der Naturanschauung, ein Weltbild nach eigenstem Geschmack, in welchem die Ahnungen und Ansätze tiefsinniger Spekulation mit den rohesten Vorstellungen einer kindlichen Mythologie in buntem Gewirre durch-

einanderlaufen. Die gnostischen und theosophischen Systeme alter und neuer Zeit sind solche aus phantastischer Mystik entsprungene Zwitterformen von Spekulation und Mythologie. Der Werth derselben ist ungemein verschieden, je nachdem der Vernunftgehalt überwiegt (wie z. B. bei Jakob Böhme) oder die sinnlich-mythische Form (wie bei den meisten der unzähligen Schwarmgeister aller Zeiten). Und in diesem letztern Fall gesellt sich zur theoretischen gar leicht auch noch die praktische Trübung der Mystik: das sinnlich-phantastische Weltbild wird zur Grundlage einer sinnlich-libertinistischen Lebensrichtung. Wie nahe diese Ausartung der Mystik bei ihrem einseitig gesteigerten Gefühls- und Phantasieleben jederzeit liegt, zeigt ihre Geschichte im Orient wie Occident an zahlreichen Beispielen, von den alten Gnostikern an bis herab auf die wunderlichen „Heiligen der letzten Tage" am Salzsee.

Indem die Mystik die Innerlichkeit des subjektiven Gefühls mit der geschichtlichen Objektivität der Ueberlieferung in unklarer und prinziploser Weise kombinirt, weist sie auf die Nothwendigkeit einer höheren Vermittelung beider Standpunkte (des Rationalismus und Supranaturalismus) hin, ohne sie doch selber finden zu können. Sollte es zur wirklichen Synthese dieses Gegensatzes kommen, so konnte dieß nur geschehen durch eine von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehende prinzipielle Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem subjektiven und objektiven Element in unserem Erkennen überhaupt. Denn der Gegensatz zwischen theologischem Rationalismus und Supranaturalismus (dogmatischem Positivismus) ist ja nur eine besondere Form des allgemeinen erkenntnißtheoretischen Gegensatzes zwischen dem philosophischen Rationalismus (Idealismus), nach welchem alle unsere Vorstellungen aus unserem eigenen Geiste stammen, wie Leibniz lehrte, und dem Empirismus (philos. Positivismus), nach welchem sie von der äußeren Erfahrung oder den Sinneseindrücken stammen, wie Locke meinte. Indem diese beiden Richtungen in einem Dogmatismus (Wolff) und Skepticismus (Hume) von gleicher wissenschaftlicher Unfruchtbarkeit endeten, zeigte sich darin nur die Unhaltbarkeit beider und die Nothwendigkeit, auf einen höheren Standpunkt zurückzugehen. Dieß geschah in der Philosophie Kant's. Er setzte sich in seiner Kritik des Erkenntnißvermögens die Aufgabe,

die entgegenstehenden Standpunkte des Empirismus und Rationalismus dadurch zu vermitteln, daß er nachwies, alle unsere Vorstellungen stammen sowohl aus unserem eigenen Geist als auch aus der Erfahrung, dieses nach ihrem Inhalt, der uns in den Empfindungen des äußeren und inneren Sinnes gegeben sei, jenes aber nach ihrer Form, welche auf den unserem Geiste eigenen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Denkens (Categorien) beruhe. Aus diesem subjektiven Charakter unserer Anschauungs- und Denkformen zog Kant eine zwiefache Folgerung: sofern sie vor aller Erfahrung in uns selber begründet, apriorisch sind, kommen ihnen Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit zu; sofern sie aber nur subjektiven Ursprungs seien, haben sie auch nur Geltung für den Bereich unserer subjektiven Vorstellungen, welche unsere Erfahrung ausmachen, über diese hinaus auf die jenseits unseres Bewußtseins liegenden Dinge ansich erstrecken sie sich nicht, diese können daher nicht Gegenstand unseres Erkennens sein. So ist nach Kant der Verstand zwar der alleinige Gesetzgeber für die Welt unserer Erfahrung, aber auch nur für diese.

Das war eine verhängnißvolle Wendung, mit welcher dem menschlichen Verstand theils zu viel theils zu wenig zugeschrieben und damit aufs neue ein doppelter Irrweg veranlaßt wurde. Ist unser Verstand der alleinige Gesetzgeber unserer Vorstellungswelt, so ist er, schloß Fichte, auch ihr alleiniger Urheber; und da eine andere als die für uns allein denkbare Welt unseres Bewußtseins eben auch nicht wirklich sein kann, so ist also die Welt nichts als das Bewußtseinsprodukt unseres Ich. Wurde dieser subjektive Idealismus dann auch bald durch Schelling und Hegel dahin korrigirt, daß nicht unser Denken sondern das absolute Denken der Weltgrund sei, so blieb es doch auch so dabei, daß Denken und Sein eins, die Welt nur die Entfaltung der absoluten Idee, und daher auch unsere Welterkenntniß durch die apriorische Dialektik des reinen Denkens zu gewinnen sei; — wieder der abstrakte Idealismus, welchen Kant mit dem Empirismus hatte vermitteln wollen. Daher nun auch wieder der Rückschlag dieses letztern folgte. Der moderne Ruf: „Zurück auf Kant!" galt der Erneuerung der empiristisch-skeptischen Seite des Kant'schen Denkens, seiner Beschränkung des Erkennens auf die Welt der Erscheinungen, während das Ding ansich theils als

problematisch bei Seite gelassen theils auch wieder mit den Postulaten des praktischen Bewußtseins ausgefüllt wurde: — eine Erneuerung jenes unter den Theologen zu Anfang unseres Jahrhunderts nicht seltenen skeptischen Supranaturalismus, der den Ertrag der Kant'schen Kritik in usum Delphini verwerthen zu dürfen glaubte. Indem aber dieser skeptische Empirismus über Kant zurück bis auf Locke und Hume geht, entspricht er der wahren Tendenz der Kant'schen Philosophie ebensowenig und noch weniger als der spekulative Idealismus.

Um aus diesem falschen Cirkel herauszukommen, hat man sich vor Allem den Grund des Fehlers bei Kant selber klar zu machen. Er liegt nicht in der Grundtendenz seiner Kritik, der Unterscheidung zwischen dem subjektiven und objektiven Element unseres Erkennens. Vielmehr ist dieß eben die große und bleibende Wahrheit des Kriticismus, daß alle unsere Vorstellungen Produkte unserer eigenen Bewußtseinsthätigkeit, daher auch durch die eigenen Formen derselben stets bedingt, also weder die Dinge selber noch auch denselben rein und unmittelbar entsprechend sind, daß also nichts, was irgendwie in unserem Bewußtsein gegeben ist, schon als dieses Gegebene für objektive und allgemeingültige Wahrheit zu halten ist, vielmehr alle Bewußtseinserscheinungen nur als Zeichen gelten können, von welchen aus wir auf die Sache selbst denkend zu schließen haben. Aber eben hierin liegt nun der mißliche Punkt bei Kant. Indem er den Formen unseres Anschauens und Denkens um deßwillen, weil er sie in uns selber begründet erkennt, auch nur subjektive Geltung zuerkennen will, hebt er die Möglichkeit, vom subjektiven Bewußtseinsinhalt auf das Ding-ansich zu schließen, geradezu auf; so wird dann seine Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt zu einer solchen Scheidung beider, daß dabei das Was und genaugenommen schon das Daß des Objekts völlig problematisch wird. Das Subjekt ist hierbei stets auf dem Sprung, das Objekt aufzuheben, ohne daß es doch je wirklich dazu käme; daher der schwankende und schillernde Charakter der Kant'schen Philosophie, welcher immer wieder zu Auslegungen und Ausführungen nach entgegengesetzten Seiten lockt. Aber so entschieden auch Kant die Beschränkung der Geltung unserer Erkenntnißformen auf die Erscheinungen unseres Bewußtseins behauptet hat, so wenig hat er sie doch bewiesen oder auch nur selber

ernstlich festgehalten (vergl. I, 146ff.). Er schließt vielmehr selbst mittelst der Categorie der Causalität auf die den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dinge-ansich und legt denselben die Categorien der Substanzialität, Vielheit und Beharrlichkeit bei; er erklärt zwar unseren Verstand für den alleinigen Gesetzgeber der Natur, läßt dann aber diese doch auch wieder von der Ursächlichkeit Gottes auf die Zwecke des höchsten Gutes hin geordnet werden; er läßt die einheitliche Ordnung unserer Vorstellungen auf der Beziehung theils zum Ich theils zu einem vom Vorstellen unabhängigen Gegenstand beruhen, setzt also nicht bloß das Sein eines solchen sondern auch die Möglichkeit einer denkenden Beziehung unserer Vorstellung darauf voraus.

Und dieß ist auch in der That ganz nothwendig. So wenig ohne die Einheit des vorstellenden Ich die Verknüpfung der Vorstellungen zur Erkenntniß möglich wäre, ebensowenig auch ohne die ursächliche Beziehung der verschiedenen Vorstellungen auf transsubjektive ansichseiende Dinge. Ohne diese Beziehung bliebe unser Bewußtseinsinhalt, wie Jeder bei einiger Aufmerksamkeit auf sich selbst finden wird, in jedem Augenblick ein ordnungsloses Chaos von Vorstellungsfragmenten, die ohne jeden inneren Zusammenhang neben einander stehen, kommen, gehen und wiederkommen — wer weiß, warum, woher und wohin? — ein bunter Wechsel von Vorstellungsbildern, deren Succession, wie sie im Bewußtsein unmittelbar gegeben ist, mit Causalzusammenhang meistens gar nichts zu schaffen hat, und für welche wir in uns selbst schlechterdings keinen zureichenden Grund zu entdecken vermögen. In dieses Vorstellungschaos kommt nur dann vernünftige Ordnung, wenn wir unsere Vorstellungen als Zeichen ansehen, die auf ein Sein hinweisen, wenn wir also mittelst Schlusses von der Wirkung auf die Ursache zu den Bewußtseinserscheinungen Dinge hinzudenken, die ansich, ohne und außer uns wirklich sind und unter einander in einem von unserem Vorstellen unabhängigen, in ihnen selber begründeten Zusammenhang stehen. Damit ordnen sich dann die Vorstellungen unseres Bewußtseins für unser Denken einfach dadurch, daß sie auf jenen vorausgesetzten Zusammenhang der Dinge, dessen fragmentarische Erscheinungen sie für uns darstellen, bezogen und von ihm abhängig gedacht werden; eben die Möglichkeit dieser regelmäßigen Beziehung unterscheidet die

Vorstellungen des wachen Bewußtseins von denen des Traums, welchen sie fehlt. Daß unsere Vorstellungen Erscheinungen des Seienden und nicht bloßer Schein, daß sie Zeichen der Dinge und nicht bloße Gebilde unserer Imagination sind, das erproben wir dadurch, daß wir — natürlich ganz unwillkürlich und ohne uns dieser Operation extra bewußt zu werden — die sich mannigfach kreuzenden und allenthalben abbrechenden Linien unserer Bewußseinserscheinungen denkend weiter ausziehen und die Verknüpfungspunkte in dem unserer Wahrnehmung jenseitigen, zu ihr hinzugedachten Sein der Dinge-ansich suchen. So beruht also alle unsere vernünftige Erkenntniß von Anfang bis Ende darauf, daß wir bei der Erscheinungswelt unseres Bewußtseins nicht stehen bleiben, sondern denkend über sie hinausgehen zu dem transsubjektiven, nicht erscheinenden, aber vorauszusetzenden Sein der Dinge ansich. Kann und muß aber einmal dem Denken der Schritt von der subjektiven zur objektiven Welt zugestanden werden, so ist auch kein Grund mehr, seinem Erkennen der letzteren irgendwo feste Grenzen zu setzen. Haben wir an unseren aus äußerer und innerer Erfahrung gewonnenen Vorstellungsbildern Zeichen des Seienden, so läßt sich durch ihre denkende Verarbeitung (Vergleichung, Combination, Induktions- und Analogieschluß) auch eine Erkenntniß der mannigfachen Eigenschaften und Wirkungsweisen der Dinge und der Gesetze ihres wechselseitigen Zusammenhangs gewinnen. Der Gedanke des „Gesetzes" aber, um welchen alle Wissenschaft sich dreht, führt konsequent gedacht mitten in die Metaphysik hinein; denn die Gesetze, um deren Erkenntniß die Wissenschaft sich bemüht, sind ja keineswegs bloße subjektive Regeln unseres Vorstellungsverlaufes, sondern bezeichnen einen allgemeinen und nothwendigen Zusammenhang des Seienden, welcher in keiner Erfahrungswahrnehmung, die ja niemals Allgemeines und Nothwendiges enthält, gegeben sein kann, sondern von unserem Denken zu den Wahrnehmungen hinzugedacht wird, wobei wir nicht umhin können vorauszusetzen, daß unserer kausalen Verknüpfung der Vorstellungen auch in den Dingen selber ein objektiver Causalzusammenhang entspreche.

Daß dem auch wirklich so sei, das kann ebensowenig ernstlich bezweifelt werden, wie die Realität der Außenwelt, deren Gewißheit übrigens mit jener Voraussetzung steht und fällt. Denn wäre

zwischen unserem gedachten Weltbild und der ansichseienden Welt der Dinge kein Einklang, so könnten wir in den Bewußtseinserscheinungen keine Zeichen mehr für das Sein finden, so hätten wir also keine Möglichkeit mehr, von jenen auf dieses denkend zu schließen, so wäre uns also die logische Grundlage für die Annahme eines von unserem Bewußtsein unabhängigen Seins überhaupt abgeschnitten. Und doch bedürfen wir dieser Annahme nothwendig, um überhaupt Ordnung und Zusammenhang in das Chaos unserer Bewußtseinserscheinungen zu bringen. Liegt also in dieser Denknothwendigkeit schon auch die Gewähr für die Wahrheit der vorausgesetzten Welt der Dinge hinsichtlich ihres Daß, so nicht minder auch hinsichtlich ihres Was, ihrer inhaltlichen Uebereinstimmung mit dem Weltbild unseres Denkens. Doch auch direkt bestätigt sich diese Uebereinstimmung in allen jenen Erfahrungen, wo die Erscheinungen, welche wir auf Grund der gedachten Zusammenhänge (Gesetze) des Seins erwartet hatten, richtig in der vorausbestimmten Weise in unser Bewußtsein treten. Diese alltäglichen Erfahrungen, auf deren Sicherheit alles unser zweckmäßiges Handeln beruht, sind also ebensoviele Experimentalbeweise für die Richtigkeit der von uns vorausgesetzten Seinsgesetze oder für die Uebereinstimmung der ansichseienden mit unserer gedachten Welt. Wie sollen wir uns aber die Möglichkeit dieser Uebereinstimmung, deren Wirklichkeit wir nicht bezweifeln können, anders erklären als durch die Voraussetzung, daß die in unserer Natur angelegten Erkenntnißgesetze und die in den Dingen liegenden Seinsgesetze ihren gemeinsamen Grund haben in einer schöpferischen Vernunft, deren Gedanken sich theils objektiv in den nothwendigen Seinsverhältnissen der Welt, theils subjektiv in den angeborenen Funktionsnormen unserer die Welt abbildenden Erkenntnißthätigkeit ausdrücken? Zu diesem spekulativen Abschluß scheint mir der Kriticismus unabweislich zu führen.

Sind wir nun aber damit etwa wieder bei dem absoluten Idealismus angekommen, der das Denken für identisch mit dem Sein hielt und daher aus reinem Denken die ganze Wirklichkeit deduktiv ableiten zu können meinte? Von diesem Irrthum hält uns vielmehr eine zweifache Erwägung zurück. Zuvörderst vergessen wir nicht, daß das apriorische Eigenthum, welches der Kriticismus uns zuspricht, nicht irgendwelcher Bewußtseinsinhalt, nicht ein bestimmter

Gedanke ist, aus welchem sich andere inhaltliche Bestimmungen ableiten ließen, auch nicht die bestimmten Begriffe: Raum, Zeit, Bewegung, Zahl, Ursache, Substanz ꝛc., die wir etwa einer apriorischen Weltkonstruktion zu Grunde legen könnten. Sondern das Apriorische besteht nur in der formalen Anlage, welche uns für unser Verknüpfen von Empfindungen zu Vorstellungen, von Vorstellungen zu Urtheilen eine bestimmte Regel des Verfahrens vorzeichnet, und zwar mittelst eines unabweislichen Gefühls logischer Nöthigung, in welchem eben die apriorische Vernunftanlage als Instinkt sich geltend macht. Dieses Gefühl ist den sittlichen, ästhetischen, religiösen Grundgefühlen zwar analog, darf aber nicht auf sie zurückgeführt werden, da es nach einer anderen und selbständigen Seite unseres Geistes hin liegt; es hat unmittelbar nichts mit dem emotionalen oder praktischen Leben zu thun, sondern enthält nur die logische Norm der Erkenntnißthätigkeit nach ihrer allgemeinen formalen Richtigkeit, gleichviel welches ihr Inhalt sei. Nun können aber formale Funktionsanlagen sich immer nur mittelst des wirklichen Funktionirens entwickeln und wirklich werden kann unsere Erkenntnißthätigkeit nur mittelst bestimmter Stoffe, welche sie sich nicht selbst gibt, sondern durch die von außen oder innen gegebenen Reize empfängt. Also ist die Entwicklung unserer apriorischen Erkenntnißformen und somit auch das Bewußtwerden derselben in bestimmten Begriffen bedingt vom Gegebensein nichtapriorischer oder aus Erfahrung stammender Erkenntnißstoffe. Versteht man nun unter den Anschauungs- und Denkformen die bestimmten, aus Reflexion auf unser instinktives Verfahren gewonnenen Begriffe Raum, Zeit, Causalität ꝛc., so ist ganz richtig zu sagen, daß diese uns nicht apriori angeboren, sondern aus dem wirklichen Erkennen der Welt gewonnen seien. Aber ebenso gewiß ist, daß sie nie aus der Erfahrung hätten gewonnen werden können, wären uns nicht bestimmte Normen unseres Anschauens und Denkens mit der Kraft instinktiver Nöthigung eingeboren. Es ist also beides gleich wahr: Ohne Erfahrung käme es zu keiner wirklichen Bethätigung und damit zu keinem Bewußtsein der apriorischen Erkenntnißgesetze; hinwiederum ohne die apriorische Anlage bestimmter Erkenntnißformen käme es nie zu einer richtigen Erfahrung. Die Verkennung des ersteren ist der Fehler des abstrakten Idealismus, wie die des letzteren der Fehler des Positivismus ist.

Dazu kommt aber noch ein weiterer Punkt. Der absolute Hegel'sche Idealismus stützt sein Recht zu apriorischer Construktion auf die Voraussetzung, daß Denken und Sein identisch, die Wirklichkeit nichts anderes als die entfaltete Totalität der Momente der Idee, des logischen Gedankens sei. So sehr dieß in der Konsequenz des Fichte'schen Idealismus lag, nach welchem die Welt Bewußtseinsprodukt des Ich ist, so wenig entspricht es doch der ursprünglichen Tendenz des Kriticismus, nach welchem der Verstand mit seinen apriorischen Denkformen zwar bestimmend ist für die Form der Erfahrung, für die Verknüpfung der Vorstellungen, aber über deren Inhalt, über das Wesen des Vorgestellten gar nichts aussagt, also auch nicht dieses Wesen in bloße Denkformen aufhebt. Daran wird übrigens auch dann nichts geändert werden, wenn wir, wie freilich nothwendig ist, die Geltung unserer Erkenntnißformen auf die ansichseienden Dinge ausdehnen. Mögen diese Dinge außer uns immerhin in der Raumform des Nebeneinander zusammensein und in der Zeitform des Nacheinander sich bewegen und verändern und in der Causalform der Bedingtheit unter einander zusammenhängen: über ihr Wesen selber ist doch mit alledem noch gar nichts gesagt, wir haben nicht den mindesten Grund zu der Annahme, dasselbe werde in diesen formalen Categorien erschöpfend ausgedrückt sein. Wenn wir aber das Wesen der Dinge nicht mit dem Idealismus im Denken aufgehen lassen dürfen, werden wir dann etwa mit dem Positivismus es unserer Erkenntniß gänzlich entzogen glauben? Dem wäre nur etwa dann so, wenn wir vergäßen, daß uns in unserem wollendfühlenden Ich der Punkt gegeben ist, wo wir das Wesen nicht erst von seinem Vorstellungsbild aus zu erschließen brauchen, sondern es unmittelbar innehaben. In dem Wollen, das wir im unmittelbaren Selbstgefühl, sei es aktiv oder passiv, erleben, machen wir die ursprüngliche Bekanntschaft mit einem Sein, das etwas anderes ist als Bild, Form, Verhältniß, Vorstellung oder Begriff, das vielmehr in sich selbst unmittelbar wirklich und wirkend, Substanz und Ursache ist.

Mit Recht haben daher Schelling und Schopenhauer hier den Hebel der Kritik gegen den Hegel'schen Panlogismus angesetzt, indem sie im Wollen die Urrealität aufzeigten, die sowenig im Denken aufgehe, daß sie viemehr dessen Categorien

selber zu Grunde liege. Indem wir wirken, wissen wir unser Wollen als Ursache von Wirkungen oder Veränderungen, die wir unserem inneren Streben entsprechend dann auch in die Erscheinung als Sinneswahrnehmungen eintreten sehen; indem wir leiden, wissen wir unser Wollen gehemmt durch eine nicht in ihm liegende Ursache, die wir also in einem fremden Wirken voraussetzen. So entspringt uns aus unserem Wollen, Wirken und Leiden zunächst das Bewußtsein der Causalität und damit auch das der äußeren Realität. Darin liegt der praktische „Beweis" (wenn man es so nennen darf) für die Realität der Außenwelt, welche wir oben aus theoretischen Gründen als nothwendige Voraussetzung für die logische Ordnung unserer Bewußtseinserscheinungen erschlossen hatten. Doch nicht nur das Daß, sondern auch das Was der Dinge erschließt sich uns von hier aus. Haben wir einmal in unserem eigenen wollendfühlenden Ich das wesentliche oder substanziale Sein als die für sich seiende und im Wechsel von Wirken und Leiden ihrer Identität inneseiende Kraft oder Monade erkannt, so kann uns nichts hindern, nach eben dieser Analogie auch die übrige Welt aus solchen Substanzen bestehend zu denken, welche als für sich seiende Kraftmittelpunkte Subjekte des Wirkens und Leidens sind. Indem wir auch die Erscheinungen der Körper auf solche lebendige Kräfte oder Komplexe von Kräften zurückführen, verschwindet der vermeintliche absolute Gegensatz von Leib und Seele, der Leib wird selber zum System seelenartiger Kräfte und damit hört die Thatsache seiner Wechselwirkung mit der Seele auf, ein unbegreifliches Räthsel zu sein. Die Frage ist dann nicht mehr, wie so absolut Entgegengesetztes, als was man Geist und Materie vorzustellen pflegte, auf einander wirken könne, sondern nur, wie eine Vielheit von ansich immateriellen Kräften zu einander in einer konstanten gesetzmäßigen Wechselwirkung stehen und der beherrschenden Einheit der Seele als Werkzeug dienen könne? Wie vieles aber auch hieran dunkel bleiben mag, so viel jedenfalls ist einleuchtend, daß eine gesetz- und zweckmäßige Wechselwirkung der Kräfte unter einander, wie sie nicht bloß innerhalb des Einzelorganismus, sondern im ganzen Umfang des Seienden anzunehmen denknothwendig ist, nicht denkmöglich wäre ohne die Voraussetzung eines gemeinsamen Grundes derselben, der als Quelle der Sonderkräfte Urkraft und als Quelle ihrer logischen Beziehungsgesetze Ur-

denken sein muß, den wir also am einfachsten nach Analogie unseres denkenden und wollenden Ich werden vorzustellen haben.

So sind wir durch einfache Fortsetzung desselben Verfahrens, welches unsere Bewußtseinserscheinungen zu erklären sucht, indem es zu ihnen den ansich seienden Grund hinzudenkt, auf die Gottesidee als Abschluß der metaphysischen Welterklärung hingeführt. Sie tritt nicht etwa als ein theoretisch überflüssiges und nur aus praktischen Gründen erforderliches Anhängsel zu einer in sich fertig abgeschlossenen Welterklärung hinzu, wie es nach Kant der Fall zu sein scheint, sondern sie bildet, wie Sigwart am Schluß seiner Logik (II, 601) trefflich sagt, „die Voraussetzung, ohne die überhaupt kein Wissenwollen im eigentlichen und strengen Sinn denkbar ist; sie geht über die gegebene Erfahrung nach keiner anderen Richtung hinaus als jeder Versuch, das Gegebene zu begreifen; mit demselben Recht, mit dem wir in den einzelnen Substanzen und ihren Kräften ein intelligibles Reich als den Grund der Erscheinung aufbauen, gedrängt von demselben Triebe, das Zerstreute zur Einheit zusammenzufassen, machen wir auch den weiteren Schritt zur letzten Erklärung der Welt nach den Forderungen unseres Denkens; dort so wenig wie hier ist ein Beweis im strengen logischen Sinn möglich, weil Realität außer uns überhaupt nie bewiesen werden kann. Die Gewähr liegt auch hier nur in der Uebereinstimmung unserer Gedanken und in der Erfüllung der Forderungen, welche wir an die Begreiflichkeit des Gegebenen machen. Was die Metaphysik von der übrigen Wissenschaft scheidet, ist nicht die Methode; diese ist für alles Erkennen schließlich absolut dieselbe; es ist nur die Universalität der Aufgabe, und ihre Aufgabe selbst ist so nothwendig als die des Wissens überhaupt. Sie steht am Anfang aller Wissenschaft, indem sie die Prinzipien zur Klarheit bringt, die alles wissenschaftliche Streben voraussetzt; sie steht am Ende aller Wissenschaft, indem ihre Voraussetzungen sich nur durch den Erfolg selbst, die durchgängige Zusammenstimmung alles Wissens bewähren können; sie wird darum Stückwerk bleiben, wie alles Wissen Stückwerk ist, so lange das endliche Denken sich nicht in das göttliche erweitert und erhoben hat.“ — In demselben Sinn sagt auch Fechner (Tages- und Nachtansicht, S. 16): „Jene Weisen, von uns aus über uns hinauszuschließen, sind im Grunde nur dieselben, mit denen wir

überall vom Hier auf's Dort, vom Heute auf's Morgen schließen, und womit alle Erfahrungswissenschaft vom Gegebenen auf's Nichtgegebene schließt. Wer freilich mag leugnen, daß sie einzeln genommen um so unsicherer werden, je weiter hinaus und höher hinauf sie vom Gegebenen aus in's Nichtgegebene führen; aber was dem Einzelnen an Sicherheit abgeht, sucht man durch die Zusammenstimmung aller und die Zustimmung praktischer Gesichtspunkte zu erklären, um hiemit da, wo kein strenges Wissen möglich ist, demselben doch so nahe als möglich zu kommen. Als fest hat zu gelten, was widerspruchslos mit den Grundpunkten zusammenhängt und wozu die Gesichtspunkte von allen Seiten stimmen."

Die vielverbreitete Behauptung, daß die metaphysischen Objekte, insbesondere Gott darum unerkennbar seien, weil sie „nicht in unserer Erfahrung gegeben" seien, hat nur so lange etwas Bestechendes, als man es unterläßt, sich über den Sinn dieses Satzes klare Rechenschaft zu geben. Was ist mir denn streng genommen in der Erfahrung gegeben? doch wohl nichts weiter als die Empfindungen und Vorstellungen, die ich jeweils gerade in meinem Bewußtsein vorfinde. Was darüber hinaus ist, ja ob überhaupt etwas darüber hinaus sei? Davon kann ich durchaus keine Erfahrung haben, sondern das kann ich nur von meinen Bewußtseinserscheinungen aus erschließen. Daß z. B. meinen Vorstellungsbildern anderer Personen wirkliche Wesen entsprechen und diese ein Innenleben für sich analog dem meinigen haben, das ist schon eine meine Erfahrung gänzlich übersteigende Annahme, in welcher ich durch einen Causalschluß zu meinen Vorstellungen die Dinge-ansich selbständig hinzudenke. Soweit diese Schlüsse die nächsten Objekte der äußeren Welt betreffen, vollziehen wir sie so geläufig und unwillkürlich, daß wir uns ihrer gar nicht besonders bewußt werden. Erst wenn wir durch die Erfahrung von Sinnestäuschungen auf die Differenz zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen selbst aufmerksam gemacht werden oder wenn wir veranlaßt sind, zu den nächsten Ursachen unserer Vorstellungen die fernerliegenden hinzuzusuchen, dann beginnen wir auf unser Schlußverfahren mit Bewußtsein zu reflektiren. Setzen wir dieses Verfahren in regelrechtem Zusammenhang fort und und erweitern unsere Schlüsse in stetigem Fortschritt vom Näheren auf's Fernere, vom Bekannteren auf's Unbekannte, so reden wir von

wissenschaftlicher Untersuchung. Und wenn wir dann endlich in Fortsetzung desselben Verfahrens die einzelnen ursächlichen Zusammenhänge in einen allgemeinen Zusammenhang zu bringen und in der allgemeinen Ursache zugleich den Berechtigungsgrund für dieses ganze Verfahren, die gemeinsame Grundlage aller gedachten und seienden Causalzusammenhänge überhaupt zu erfassen suchen, so nennen wir das metaphysisches Denken. Natürlich werden bei diesem letzten Versuch unsere Schritte noch um ein beträchtliches unsicherer und unsere Hypothesen unbestimmter und zweifelhafter werden, als sie es auf dem früheren Wege sind; aber dieser Unterschied ist doch immer nur ein gradueller und fließender; prinzipiell ist das Verfahren und seine Berechtigung immer ganz dasselbe, es giebt nirgends einen Grenzpunkt, wo die Welt des Erkennbaren mit einem Bretterzaun vernagelt wäre, vor dem wir hoffnungslos Halt machen müßten.

Daß zwar unser metaphysisches Denken von „absolutem Wissen" weit entfernt bleibt, daß es sich nie über die hypothetische Wahrscheinlichkeit erhebt, ist freilich zuzugeben; nur aber ist hinzuzufügen, daß es dieses Schicksal auch mit allem anderen Wissen, welches über unsere subjektiven Vorstellungen hinausgehend mit Realem sich beschäftigt, theilt. Es ist also gar nicht so abstrakt zu scheiden zwischen einem „exakten Wissen" im Naturgebiet und einem Nichtwissen im metaphysisch-religiösen Gebiet; wo sollten denn die Grenzlinien zwischen beidem zu ziehen sein? Sind denn die Grundbegriffe des Naturerkennens: Kraft und Bewegung, Raum und Zeit, Ursache und Gesetz, Atom und Gravitation, Entwicklung und Leben, Reiz und Empfindung u. s. w. — nicht alles schon metaphysische Begriffe der problematischsten Art? „Streng genommen", sagt Fechner, „ist Alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahren ist und was nicht logisch feststeht; ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich fort in Glauben und muß sich darein fortsetzen und endlich damit abschließen, damit es einen Zusammenhang, einen Fortschritt und Abschluß des Wissens selbst gebe."

Wenn wir aber hiernach den stolzen Anspruch des Idealismus auf absolutes Wissen nicht bloß bei den letzten metaphysischen Fragen, sondern in allen realen Wissenschaften (von reiner Mathematik und Logik etwa abgesehen) aufgeben müssen, so ist's darum doch nicht an dem, daß der gesunde Verstand abzudanken und das Feld den

Wünschen des Herzens, frommen oder unfrommen, zu überlassen hätte. Wenn auch der Mensch nicht die allwissende Vernunft Gottes besitzt, so hat er darum doch einige Vernunft, und wo Vernunft ist, da ist nicht bloß der Trieb nach Einheit des Erkennens, sondern auch die innere Norm, die trotz endlosen Irrens doch immer wieder unser Suchen zurechtweist und unsere tastenden Schritte so leitet, daß wir der einen allgemeinen Wahrheit, wie sie Gott besitzt, uns wenigstens zu nähern vermögen. Was wir zunächst nur versuchsweise als Hypothese aufstellen, um unsere gegebenen Vorstellungen daraus zu erklären, das gewinnt in dem Grade an Wahrscheinlichkeit, als es geeignet ist, unsere Gedanken in eine solche Uebereinstimmung zu bringen, welche auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann. Die Grundbedingung einer solchen ist aber immer die Angemessenheit an die apriorischen Erkenntnißnormen unseres Geistes. Von den Gesetzen der Logik kann auch ein frommer Wunsch nicht entbinden; Vorstellungen, die sich ohne inneren Widerspruch nicht denken lassen oder die den sonst erkannten logischen Zusammenhang der Welt durchbrechen, können auch keinen Anspruch auf objektive allgemeingültige Wahrheit machen. Aber so unentbehrlich das logische Denken als conditio sine qua non, so unabweislich es als negatives Kriterium der Unwahrheit ist, sowenig reicht es doch für sich allein zur positiven Erfassung der Wahrheit hin. Die Richtigkeit der Form garantirt ja noch nicht auch die Richtigkeit des Inhalts; es kommt eben immer auf die richtige Anwendung der Form (z. B. des Causalurtheils) auf den jeweils gegebenen Inhalt an. Dabei bieten sich aber wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Erfahrungsstoffes überall zunächst so vielerlei Möglichkeiten der Erklärung, daß nur durch immer erneute Versuche mittelst steten Eliminirens des Nichtzutreffenden oder Unwahrscheinlichen eine fortschreitende Annäherung an die Wahrheit zu erreichen ist.

Was nun aber dem stets nur relativen und approximativen theoretischen Wissen zur absoluten Gewißheit fehlt, das wird zur vollen Ueberzeugung von praktischer Seite her ergänzt. Diese Concurrenz beider Seiten findet bei den elementarsten wie bei den höchsten Erkenntnißgegenständen statt. Jeder ist von der Realität der Außenwelt überzeugt; warum? Wenn der theoretische Grund, der in der Unentbehrlichkeit dieser Annahme für die vernünftige Erklärung der Bewußtseinser-

scheinungen liegt, zum zwingenden Beweis nicht ausreichen sollte, so wird derselbe ergänzt durch die von Jedem empfundene praktische Nöthigung, bei seinem Wollen und Handeln von der Voraussetzung jener Realität auszugehen. Nicht anders verhält es sich auch mit der Ueberzeugung von der Realität Gottes; sie ist das gemeinsame Resultat aus dem Zusammenstimmen theoretischer Gründe und praktischer Motive. Theoretisch ist die Gottesidee die nothwendige Hypothese zur Erklärung des Weltzusammenhangs; nicht so, als ob eine im Uebrigen befriedigend vollzogene Welterklärung nur zum ornamentalen Abschluß des Gebäudes noch dieser Spitze bedürfte, sondern so, daß unser ganzes logisches Weltbild des tragenden Fundamentes entbehrte und also dem nach Einheit und Nothwendigkeit strebenden Erkenntnißtrieb nicht genügte, wenn nicht jener gesetz- und zweckmäßige Zusammenhang, der das Veränderliche und Viele zur Einheit des geordneten und stetigen Ganzen verbindet, in einer allbeherrschenden Macht seinen Einheitsgrund hätte. Praktisch aber ist die Gottesidee das nothwendige Postulat, um unserem Wollen und Fühlen die höchste Zweckbeziehung und das höchste Gut zu geben; nicht so, als ob ein im Uebrigen selbstgenügsam in sich beruhendes sittliches Bewußtsein nur zur Nachhilfe seines theilweisen Unvermögens der Aussicht auf transscendentale Ergänzung bedürfte, sondern so, daß unser ganzes Wollen seines höchsten allbestimmenden Zieles und unser Herz seines befriedigenden Ruhepunkts entbehren würde, wenn das vollkommene Ideal ein bloß subjektives Vorstellungsbild ohne objektive Realität wäre. Dieses praktische Motiv und jener theoretische Grund dienen sich gegenseitig zur Stütze, wie die zwei Seiten eines Gewölbes, die nur in ihrem Zusammenstreben die Festigkeit des Ganzen ergeben; nur aus ihrem möglichst vollständig zusammenstimmenden Einklang kann die volle Ueberzeugung des Menschen in den höchsten Fragen hervorgehen.

Damit sind wir nun auch schon auf das Verhältniß von Religion und Wissenschaft überhaupt gekommen. Beide entspringen einem unabweislichen Bedürfniß des menschlichen Geistes und beide berühren sich in ihrem höchsten Gegenstande, der Gottesidee. Aber sie kommen dahin auf ganz verschiedenem Weg und sehen ihn daher auch unter verschiedenem Gesichtspunkt. Die Wissenschaft entspringt dem logischen Erkenntnißtrieb unseres Geistes, sie geht

aus von den gegebenen Bewußtseinserscheinungen und sucht diese in Zusammenhang zu bringen und aus ihren Ursachen zu erklären, so kommt sie zuletzt auf Gott als vorauszusetzenden Grund der Welterklärung. Die Religion dagegen will nicht die Welt theoretisch erklären, sondern das Verhältniß des fühlenden und wollenden Ich oder des Herzens zur Welt richtig stellen, und sie vollbringt dieß dadurch, daß sie das eigene Leben mit allen es bewegenden Eindrücken der Welt unmittelbar auf die weltbeherrschende Macht selbst bezieht. Welcher Art diese Beziehung ist, in welchen seelischen Zuständen und Vorgängen sie sich vollzieht, haben wir wiederholt gesehen und können es also hier kurz zusammenfassen. Zu Grunde liegt das Gefühl der Abhängigkeit von einer Macht, welche wenn auch nicht geradezu immer als vollkommene Allmacht, doch wenigstens als schlechthin überlegene Macht vorgestellt wird, welcher gegenüber kein Widerstand und kein Entrinnen möglich, in deren Hand unser Wohl und Wehe gelegen ist. Es ist sehr wichtig, daß diese Grundlage des religiösen Bewußtseins nicht übersehen wird, denn auf der Unwillkürlichkeit dieses Gefühls beruht eben die Nöthigung, in das religiöse Verhältniß einzutreten. Aber es ist ebenso gewiß, daß im bloßen Abhängigkeitsgefühl das religiöse Bewußtsein noch nicht aufgeht; in ihm allein läge ja noch gar nichts Erhebendes, Belebendes und Beglückendes. Der menschliche Geist ist aber so organisirt, daß das Gefühl der Lebensabhängigkeit von der weltbeherrschenden Macht unmittelbar auch den Trieb nach Eingehung einer Lebensgemeinschaft mit derselben auslöst, um darin die Freiheit, welche in der Abhängigkeit verloren zu gehen drohte, nicht nur zu erhalten, sondern den endlichen Mächten gegenüber erst recht zu gewinnen. Damit ist nun aber sofort der Vorstellung von der weltbeherrschenden Macht, welche das Abhängigkeitsgefühl begleitet, eine ganz bestimmte Direktion hinsichtlich ihres näheren Inhalts gegeben. Denn es ist klar, daß wir eine unsere eigenen Lebenszwecke fördernde Gemeinschaft mit jener Macht nur eingehen können unter der Voraussetzung, daß ihr Wesen und Wollen dem unseren verwandt und zugewandt ist, sodaß wir in ihr Schutz und Vorbild unseres menschlichen Lebens und Strebens finden können, daß sie also Gegenstand unseres Vertrauens und unserer Verehrung werden kann. Das Motiv der religiösen Gottesidee liegt sonach in dem Verlangen des Herzens

nach Lebensgemeinschaft mit Gott oder nach einer solchen Verbindung mit der weltbeherrschenden Macht, wodurch unser eigenes Leben zu seinem göttlichen Ideal erhoben und von der bedrückenden Weltabhängigkeit befreit wird, kurz in dem Verlangen nach Heil bei Gott.

Damit daß das Motiv der Gottesidee in der Religion ein andersartiges ist als in der Wissenschaft, hängt nun aber weiter zusammen, daß auch die Gestaltung derselben beiderseits durch verschiedene Bewußtseinsfunktionen geschieht. In der Wissenschaft ist es das logische Denken, welches schrittweise von einem zum anderen, vom Gegebenen zu den näheren und ferneren Gründen fortschreitet, geleitet nur vom Gefühl der logischen Nöthigung oder Denknothwendigkeit, welches mit praktischen Motiven nicht unmittelbar zu verwechseln ist, wenn gleich letztere da, wo jenes nicht mehr zureicht, ergänzend hinzutreten. Soweit die Denknothwendigkeit des wissenschaftlichen Verfahrens reicht, ganz soweit, aber auch nur soweit reicht sein Anspruch auf Objektivität und Allgemeingültigkeit seiner Erkenntnisse. Aber sein Bereich ist eben ein beschränkter, in den höchsten Regionen entbehrt es des Grades von Bestimmtheit und Sicherheit, wie er für praktischen Behuf erforderlich ist. Die Religion hingegen nähert sich ihrem Gegenstand nicht auf dem mühsamen Weg der vorsichtig tastenden Reflexion und problematischen Hypothese, sondern mit der kühnen Zuversicht des verlangenden Herzens fordert sie ihn, weil sie ihn bedarf und wie sie ihn bedarf, Inhalt und Form unmittelbar eines, die Forderung des Herzens gekleidet in das Anschauungsbild der plastisch gestaltenden Phantasie. Nicht mit der wissenschaftlichen Reflexion, sondern mit der künstlerischen Intuition hat die religiöse Gedankenerzeugung die nächste Verwandtschaft. Beiderseits ist das Organ die freischaffende Phantasie, welche an die Gesetze der Logik nicht gebunden mit dem gegebenen Vorstellungsmaterial der Erfahrung so schaltet, wie es ihrem Zweck entspricht, der nicht in der nachbildenden Erkenntniß des Seienden, sondern in der vorbildenden Gestaltung von Urbildern des Seins besteht. Wie der Dichter bald sein inneres Leben in anschaulichen Gestalten verkörpert, die er in bestimmte Orte des Raums und der Zeit versetzt, als wären sie geschichtliche Personen, bald auch die Menschen und Ereignisse der geschichtlichen Ueberlieferung als

Formen benützt, in welche er sein und seiner Zeit eigenstes Leben und Streben hineingießt, um so die Geister der Vorzeit als Zeugen für die Ideale der Gegenwart und Zukunft aufstehen zu lassen: so verfährt in ganz analoger Weise auch die religiöse Phantasie. Das innere Erleben des frommen Gemüths, die gemeinsamen Erfahrungen der kultischen Begeisterung, die Hoffnungen der Gemeinde und die Gesichte der Seher werden dramatisirt zu Vorgängen einer idealen Geschichte, zu Wundern und Offenbarungen höherer Wesen, zu direktem Verkehr der menschenartig gedachten Gottheit mit einzelnen Lieblingen, zu Erscheinungen von göttlichen Boten und Zeichen. Hinwiederum die realen Gestalten der geschichtlichen Ueberlieferung werden zu Typen der religiösen Lebensideale späterer Zeitalter umgeprägt, und zwar in verschiedenen Formen, die dann als ebensoviele Schichten der sagenhaften Ueberlieferung sich über einander lagern. Diese idealisirte Geschichte und jene dramatisirten Ideale verflechten sich mit einander zu jenem Gewebe heiliger Sage und Geschichte, dessen Auflösung die überall nicht leichte Aufgabe der historischen Religionsforschung bildet. Aber auch das fortwährende göttliche Walten wird von der Phantasie mit jener freien dichterischen Intuition vorgestellt, welche überall die Mittelglieder überspringend jedes einzelne Erlebniß unmittelbar nach seiner idealen Bedeutung für das Gemüth erfaßt und daher auch es unmittelbar auf ein besonderes göttliches Thun und Anordnen bezieht, womit dann das göttliche Wirken überhaupt den durchgängigen Charakter des Wunderbaren, über die gesetzmäßige Regel des Weltlaufs Hinausgehobenen erhält.

Bei aller dieser nahen Verwandtschaft unterscheidet sich nun aber doch die religiöse Phantasiethätigkeit von der Dichtung darin wesentlich, daß letztere von dem Bewußtsein ihres freien schöpferischen Bildens begleitet ist und daher ihre Gebilde nicht für objektive Wahrheit im theoretischen Sinn des Worts hält, jene dagegen so unwillkürlich sich vollzieht und Form und Inhalt dabei so unmittelbar eins sind, daß die freie dichterische Thätigkeit in der Gestaltung der Form dem Bewußtsein sich entzieht und das ganze Produkt derselben, Inhalt und Form zusammen, als unmittelbar Gegebenes erscheint und daher mit dem Anspruch auf objektive Wahrheit vor das Bewußtsein tritt. Nun ist ja aber klar, daß ein so entstandenes Welt-

bild nicht unmittelbar im selben Sinn, wie das Produkt der logischen Erkenntnißthätigkeit, objektive Wahrheit von allgemein anzuerkennender Geltung haben kann. Und doch kann sein Anspruch auf Wahrheit schon darum nicht ganz unbegründet sein, weil es ebensogut einem unabweislichen Bedürfniß unseres Geistes entspricht, wie das wissenschaftliche Erkennen. In welchem Sinne wird denn nun wohl dem religiösen Weltbild Wahrheit zukommen? Diese Frage ist nicht einfach zu beantworten und erfordert eine sehr umsichtige Behandlung. Vielleicht gelingt uns dieselbe leichter, wenn wir die „Wahrheit" des religiösen Weltbildes nicht zunächst mit der wissenschaftlichen, sondern mit der ästhetischen Wahrheit vergleichen — wohlverstanden, nur vergleichen, nicht identificiren, und nur zunächst, nicht als wäre damit die Sache schon definitiv erledigt!

Wenn wir von der Wahrheit eines Kunstwerkes, eines Gedichtes z. B. reden, so meinen wir dabei gar nicht, daß es eine logisch korrekte Nachbildung des Wirklichen gebe, sondern daß es auf unser Gemüth den Eindruck des Schönen, welchen die Kunst bezweckt, wirklich hervorbringe, also den Gesetzen der Kunst oder Schönheit wirklich entspreche. Das Wahre ist also zwar auch hier das dem Wesen und inneren Gesetz der Sache Entsprechende, das durch die apriorischen Funktionsnormen unseres Geistes Geforderte, also das Normale, Richtige und Werthvolle, im Gegensatz zum Abnormen oder Verfehlten; aber weil eben die Funktion hier eine andere ist, nicht die des nachbildenden Erkennens, sondern die des vorbildenden (idealen) Gestaltens oder Formschaffens, so ist natürlich auch ihre Norm hier von anderer Art und somit die Richtigkeit oder der Werth ihrer Leistung nach ganz anderem Maßstab zu beurtheilen als dort; das ästhetisch Richtige oder das Schöne fällt nicht unmittelbar zusammen mit dem logisch Richtigen oder dem Wahren (im engeren theoretischen Sinn), sowenig wie mit dem ethisch Richtigen oder dem Guten; mittelbar aber werden alle drei freilich auch wieder zusammenhängen und irgendwie zusammenstimmen müssen, weil ja doch die Normen aller dieser Funktionen zuletzt in derselben Vernunftanlage unseres Geistes wurzeln, die nicht mit sich selber im Zwiespalt sein kann. Wird es sich nicht vielleicht mit der religiösen Wahrheit ebenfalls so verhalten, daß sie zunächst eben in der Richtigkeit der religiösen Funktion oder darin besteht, daß die durch die religiösen

Vorstellungen angeregten Gemüthsvorgänge der Norm unserer religiösen Anlage entsprechen und den Zweck der Religion richtig erfüllen? Ihr Zweck aber ist nicht, unser Wissen, sondern unser Herz zur Vernunft zu bringen, sein Fühlen und Wollen in Einklang zu setzen mit dem vernünftigen Willen Gottes, mit den Geschicken und Aufgaben seiner Weltregierung, und uns damit die volle innere Harmonie und Befriedigung zu gewähren. Dann werden wir aber auch die religiösen Vorstellungen zunächst nach ihrer Brauchbarkeit für diesen praktischen Zweck und nicht nach ihrer logischen Richtigkeit zu beurtheilen haben; ihre „Wahrheit" wird uns nicht unmittelbar in ihrem theoretischen Erkenntnißwerth, sondern in ihrem praktischen Erbauungswerth, d. h. in der zweckentsprechenden Normalität oder Frömmigkeit ihrer Motive bestehen, geradeso wie die ästhetische Wahrheit eines Kunstwerks in der Schönheit seiner Motive und die ethische Wahrheit eines Lebensideales in der Güte seiner Motive besteht. Und nicht bloß um einen Vergleich handelt es sich hierbei, sondern die Verwandtschaft zwischen dem religiösen und dem ethischen und ästhetischen Bewußtsein ist eine so enge und wesentliche, daß die Normalität des einen in Korrespondenz mit der der andern steht; die praktische Wahrheit oder der erbauliche Werth einer religiösen Vorstellung läßt sich also am unmittelbarsten darnach bemessen, wie weit sie gute und schöne Motive für das Gemüth enthält. Bezüglich des Guten wird dieß Jeder zugeben und bedarf es nach den Ausführungen des letzten Hauptstücks keines weiteren Nachweises seiner wesentlichen Einheit mit der religiösen Wahrheit. Aber auch die Schönheit wird man ohne Anstand unter die Kriterien für den Erbauungswerth religiöser Vorstellungen mitzählen dürfen, wenn man sich erinnert, wie nahe verwandt das künstlerische mit dem kultischen Darstellen und die erhebende und reinigende Wirkung eines edlen Kunstwerks mit der religiösen Andacht ist. Je mehr also eine Vorstellung geeignet ist, das Gemüth sittlich zu beleben und harmonisch zu stimmen, zu freudiger Erhebung und Ergebung zu bewegen, kurz zu echter Frömmigkeit zu „erbauen", desto mehr haben wir sie für religiös richtig und werthvoll oder für praktisch wahr zu halten. Damit stimmt jener bekannte, schon an der Schwelle der neuen Religionsphilosophie von Spinoza*) aufgestellte Satz überein, daß

*) Tract. theol.-polit. XIV. (oben I, 34).

der Glaube nicht sowohl wahre als vielmehr fromme Dogmen erfordere, d. h. solche, welche die Seele zum Gehorsam bewegen.

Allein so wichtig diese Einsicht als Vorbedingung aller Verständigung über das Verhältniß von Religion und Wissenschaft ohne Zweifel ist, so können wir uns doch nicht verhehlen, daß hiermit die Frage noch keineswegs erledigt ist. Denn die Sache liegt eben doch auf religiöser Seite nicht genau ebenso wie auf ästhetischer. Dem ästhetischen Urtheil liegt nichts an der theoretischen Wahrheit des Materials, mittelst dessen der Eindruck des Schönen hervorgebracht wurde; es gilt ihm als das ansich bedeutungslose Mittel für diesen Zweck. Der religiöse Mensch dagegen setzt von vorneherein als ganz selbstverständlich die theoretische Wahrheit aller der Vorstellungen voraus, deren praktische Wahrheit oder fromme Motivationskraft er an sich erfährt; die eine scheint ihm mit der anderen so solidarisch eins zu sein, daß er mit Preisgebung der theoretischen Wahrheit seiner Vorstellungen und Lehren auch ihre praktische Heilskraft zu verlieren fürchtet. Daher der Eifer der Kirchen für ihre Dogmen, daher der endlose Streit zwischen religiöser Ueberlieferung und Wissenschaft, deren Erkenntnißstreben sich unvermeidlich mit dem dogmatischen Weltbild der Religion auf Schritt und Tritt kreuzt. Um diesen Streit zu schlichten, hat man neuestens als vermeintlich einfachstes Mittel eine solche Theilung zwischen Wissenschaft und Religion vorgeschlagen, daß ersterer das Gebiet des Realen und letzterer das Ideale zukomme. Allein die Erfahrung lehrt, daß die Religion sich auf eine derartige Theilung nicht einzulassen geneigt ist; und in der That kann man ihr das auch nicht verdenken. Denn die Religion würde mit dem Verzicht auf alle reale Bedeutung ihrer Vorstellungen, vorab der Gottesidee, einfach sichselbst aufgeben. Welchen Sinn könnte denn noch das Abhängigkeitsgefühl und das Vertrauen auf die göttliche Weltregierung haben, wenn Gott nichts weiter wäre als ein Name für ein subjektives Ideal, dem keine reale Macht über die Welt entspräche? Aber die Sache liegt ja auch keineswegs so schlimm, daß wir zu jenem radikalen Theilungsvorschlag unsere Zuflucht zu nehmen genöthigt wären. Wenn ja doch, wie wir wiederholt gesehen haben, die Wissenschaft selber auch auf ihrem Wege logischer Erkenntnißarbeit auf eine irgendwie zu denkende Gottesidee als auf den abschließenden und tragenden Grund ihres

Weltgedankens sich hingeführt sieht, welches Recht hat sie dann, der Religion, die eben von dieser Idee ausgeht, allen objektiven Wahrheitsgehalt ihrer Vorstellungen abzusprechen und dieselben für ein bloß ideales Gebilde der dichtenden Phantasie, für eine poetische Fiktion ohne jeden realen Hintergrund zu erklären?

Mit der Thatsache, daß Religion und Wissenschaft in der Gottesidee ihren gemeinsamen Berührungspunkt haben, ist ebensosehr die Nothwendigkeit wie auch die Möglichkeit ihrer positiven Verständigung gegeben. Nur darf man sich freilich diese nicht gar zu bequem machen wollen. So einfach liegt die Sache doch nicht, daß wegen des prinzipiellen Rechts der Religion auch schon alle Glaubensvorstellungen des religiösen Weltbildes unmittelbar so, wie sie in den Ueberlieferungen der positiven Religionen vorliegen, den Anspruch erheben dürften, für objektive theoretische Wahrheit und für die alleinige Norm der Welterkenntniß zu gelten. Das hieße an das Denken die Zumuthung stellen, daß es sich einfach den Intuitionen der religiösen Phantasie und den Reflexionen des theologischen Verstandes vergangener Zeiten prüfungslos unterwerfe, also auf sich selber verzichte. Auf's Denken aber können zwar Einzelne verzichten, aber die Gesellschaft kann es nicht und soll es nicht, denn auch die denkende Erkenntniß ist ein wesentliches Moment unserer menschlichen Lebensbestimmung, eine sittliche Pflicht. Dazu kommt noch, daß auch die verschiedenen Religionslehren, welche jenen Anspruch erheben, unter sich gar nicht übereinstimmen; welcher von ihnen soll nun der denkende Verstand sich unterwerfen? Um dieses auszumachen, muß er doch jedenfalls erst die verschiedenen Lehrweisen seiner denkenden Prüfung unterziehen. Sobald er aber dieß thut, wird er auch zu der Erkenntniß kommen, daß an diesen Vorstellungen überall zu unterscheiden ist zwischen dem eigentlichen Kern und der sinnbildlichen Form, daß ihre Wahrheit nicht im Buchstaben zu suchen ist, sondern im Geist.

Uebrigens ist in unserer Zeit die Gefahr, daß die weltliche Wissenschaft sich den dogmatischen Ueberlieferungen der Religion unterwerfen müßte, kaum mehr ernsthaft zu befürchten. Viel bedenklicher ist eine andere. Indem man religiöser Seits auf die Beherrschung des weltlichen Wissens verzichtet, ist man dafür um so ernstlicher darauf bedacht, sich der wirklichen oder vermeintlichen

Gefahren von wissenschaftlicher Seite her dadurch zu erwehren, daß man alle Beziehung zur Wissenschaft einfach abbricht und sich hinter die Burg der positiven Satzung verschanzt. Man zieht sich vom offenen Kampf zurück, vertauscht die Aggressive mit der Defensive und meint damit allen weiteren Schwierigkeiten enthoben zu sein. Allein auch dieser vermeintliche Ausweg erweist sich als undurchführbar, aus doppeltem Grund. Die Religion würde durch Absperrung gegen die Wissenschaft der ihr von dieser Seite zeitweilig drohenden Gefahren doch nicht los und würde zugleich anderen kaum weniger schlimmen Gefahren sich aussetzen. Sie würde nicht verhindern, daß irreligiöse Theorieen sich auf hundert Wegen im Volksbewußtsein verbreiten und den Boden der Religion untergraben könnten. Sie würde sogar diese Gefahr nur steigern, indem sie die Verständigung mit der Zeitbildung durch Zurückstoßung auch der berechtigten Elemente derselben erschweren, die Fühlung mit der lebendigen Gegenwart verlieren und ihren erziehenden Einfluß auf dieselbe abschwächen würde. Sie würde endlich durch Abschließung gegen die Wissenschaft auch die Lebenswurzeln ihres eigenen Wissens abschneiden, würde sich der Fähigkeit fortschreitender Arbeit an ihrer Selbsterkenntniß und Selbstvervollkommnung berauben, würde sich der Gefahr geistiger Aushungerung und Erstarrung, des langsamen Hinsterbens aus Mangel an frischer Lebenscirkulation aussetzen.

Wenn sonach weder Religion noch Wissenschaft auf ihren Wahrheitsanspruch verzichten und ebensowenig beide beziehungslos und gleichgültig neben einander hergehen können, so wird nichts anderes übrig bleiben, als das Verhältniß beider methodisch zu regeln. Diese Aufgabe fällt aber der Religionswissenschaft als der einzig möglichen Mittlerin zwischen Religion und Wissenschaft zu; sie hat die positive Verständigung beider dadurch herbeizuführen, daß sie an der Religion selber zwischen Form und Inhalt, zwischen praktisch werthvollem Sinnbild und eigentlicher theoretischer Wahrheit, zwischen Vergänglichem und Bleibendem, Mittel und Zweck, Buchstaben und Geist unterscheiden lehrt. Sie behandelt dabei die Religion nach derselben Methode, wie jedes andere Gebiet menschlichen Geisteslebens. Sie setzt nichts voraus als die Gleichartigkeit der menschlichen Naturanlage durch die ganze Gattung hindurch mit

unserer eigenen Erfahrung — eine Voraussetzung, die sich freilich nicht beweisen, aber auch durch keine Instanz widerlegen läßt, und die schon darum in jeder Wissenschaft als Axiom gilt, weil ohne sie eine Wissenschaft vom Menschen überhaupt nicht möglich wäre. Der Fundort, wo die Religionswissenschaft ihren Gegenstand zu suchen hat, ist der weiteste und der engste zugleich. Der weiteste: sie muß die Religion im ganzen Umkreis der menschlichen Geschichte, mindestens in allen ihren eigenthümlichen hervorragenden Erscheinungen und besonders auch in ihren primitiven Anfängen untersuchen. Denn wie jedes Lebendige sein Wesen nur im Gesammtverlauf seiner Entwicklung entfaltet und das Entwicklungsgesetz des Ganzen gerade in seinen Anfängen deutlicher zu Tage treten läßt, so kann auch eine wissenschaftliche Erkenntniß des religiösen Lebens sich nicht auf einen bloßen Ausschnitt desselben, etwa auf dessen höchste Entwicklungsform beschränken, ohne der Gefahr zu verfallen, das Besondere unkritisch für ein Allgemeines und das Gewordene und Complicirte für ein Ursprüngliches und Elementares zu halten. Aber um in diesem weitesten Umkreis äußerer geschichtlicher Erfahrung, in diesem Chaos der mannigfaltigsten Erscheinungen sich zurechtzufinden, um das Lebensgesetz zu verstehen, nach welchem die Religion in den Formen des Glaubens und Kultus sich so verschiedenartig organisch gestaltet, muß der Blick des Religionsforschers vom weiten Umkreis der Geschichte sich immer wieder zu dem engsten Kreis zurückwenden, wo allein das religiöse Leben sich ihm unmittelbar zu erfahren gibt: er muß es in seinem eigenen Inneren belauschen; er muß in sichselber die Thatsache der religiösen Gemüthsvorgänge erlebt, das Wechselspiel innerer Bedürfnisse und äußerer Reize und Motive erfahren haben, um ein Verständniß für die in der Geschichte der Religion wirksamen Mächte zu gewinnen. Wie sehr ohne diesen inneren Schlüssel die Erforschung der geschichtlichen Religion an der Oberfläche hängen bleibt, zeigen manche Arbeiten positivistischer Forscher, welche durch alle gelehrte Stoffsammlung nicht entschädigen für das fehlende Verständniß des eigentlichen Kerns der Sache.

Die Religionswissenschaft hat also ihren Gegenstand zunächst in seinem Werden in der Geschichte der Religionen darzustellen. Sie muß versuchen, soweit wie möglich an der Hand der ältesten Ueberlieferungen und durch ergänzende Analogieschlüsse zu den An-

fängen der Religion vorzudringen. Sie hat dann den verschiedenen Entwicklungsgang der Religion bei den einzelnen Völkern zu verfolgen, Wachsthum und Fortbildung der einen, Stillstand und Zerfall der anderen Religionen, insbesondere auch das Hinauswachsen der höheren Religionen über ihre volksthümlichen Anfänge unter dem Zusammenwirken verschiedener Entwicklungsfaktoren zu beschreiben und möglichst zu erklären. Indem sie ferner die verwandten und verschiedenen Erscheinungen der Religionen im Einzelnen vergleicht, gibt das Gleichartige Anlaß zu Induktionsschlüssen auf allgemeine Entwicklungsgesetze, während das Verschiedenartige für die Bestimmung der Artunterschiede und der individuellen Charakteristik zur Grundlage dient. Uebrigens ist beim einen und andern Verfahren die größte Vorsicht zu empfehlen, zumal beim heutigen Stand der Detailforschung, die eben erst hinreicht, um uns erkennen zu lassen, wie wenig mit den bisher üblichen Classifikationen und Schablonen in der Religionsgeschichte zu machen ist. Wenn schon in der Naturgeschichte die früher für fest geltenden Artbegriffe in's Schwanken gekommen sind, so werden wir vollends in der Geschichte des Geisteslebens ganz darauf verzichten müssen, den Strom lebendiger Entwicklung in die Schablonen einiger dürftiger Categorieen einzufangen.

In der genetischen Darstellung der Religionen liegt immer auch schon ihre Beurtheilung miteingeschlossen. Und zwar ist's das objektivste Urtheil, das der Geschichte selbst, welches aufgezeigt wird in dem Nachweis der beschränkteren oder größeren Lebenskraft, welche die einzelnen Religionen in ihrem Entwicklungsgang verrathen. Wenn sich in den niederen Religionen nach kurzer Blüthe Rückgang und Zerfall zeigt; wenn sie, unfähig, sich aus sichselbst zu erneuen, höheren Religionsformen weichen müssen, so liegt darin schon das Urtheil über ihren untergeordneten Werth und es bedarf nur der Aufzeigung der Gründe dieser ihrer Beschränktheit. Und wenn die höheren außerchristlichen Religionen: Brahmanismus und Buddhismus, Judenthum und Islam zwar eine zähe Lebenskraft und zum Theil weite Verbreitung, aber von bestimmten Zeitpunkten an keine Weiterentwicklung sondern jahrhundertelangen Stillstand zeigen; wenn sie, unfähig, in das geschichtliche Leben der Völker einzugehen und durch Aufnahme neuer Ideen sichselbst zu verjüngen, vielmehr durch ihre starre Unveränderlichkeit auch die Völker, die sich zu ihnen

bekennen, zur Erstarrung, zur Unfähigkeit geschichtlichen Fortschritts, zur Ertödtung aller Spontaneität, zum stumpfen Hinsiechen verurtheilen, so spricht damit die Geschichte selber das Urtheil, daß das in diesen Religionen liegende Wahrheitsmoment (denn ohne ein solches könnten sie sich gar nicht erhalten) zu einseitig und beschränkt ist, um wirklich dauerhafte Lebensfähigkeit zu besitzen. Wenn dagegen die von den biblischen Propheten und Aposteln ausgegangene christliche Religion von Anfang an nicht bloß den unbeschränktesten Ausbreitungstrieb, sondern auch die Fähigkeit zeigte, in das Leben der verschiedenen Völker so einzugehen, daß sie in und mit ihnen weiterwächst, daß sie die besten Elemente ihres geistigen Lebens in sichselber aufnimmt, sich assimilirt, dadurch selbst immer reicher wird an fruchtbaren Ideen und lebenskräftigen Motiven, und daß sie in Folge dieser inneren Lebensfülle auch Mängel, Mißbildungen und Erkrankungen, an welchen es ja freilich auch hier nicht fehlte, immer wieder glücklich zu überwinden und zu heilen vermag und aus jeder Krisis nur immer neu verjüngt und gestärkt hervorgeht: wenn dieß an der Hand der Geschichte nachgewiesen wird, so ist dieß offenbar die glänzendste und unwiderleglichste Apologie für die einzigartige Ueberlegenheit des Christenthums über die anderen Religionen. Zeigt aber die Geschichte des Christenthums in der Vergangenheit eine so unbeschränkte Entwicklungsfähigkeit, so wäre es offenbar sehr willkürlich anzunehmen, daß dieselbe von jetzt an erloschen sei; vielmehr spricht alles dafür, daß dasselbe Entwicklungsgesetz, nach welchem das Christenthum in der Vergangenheit neuen Zeitbedürfnissen zu entsprechen und sich anzupassen vermochte, auch dem Bedürfniß der Gegenwart gegenüber sich fernerhin wirksam erweisen werde.

Denn allerdings läßt sich auch die Nothwendigkeit fernerer Entwicklung ebensowenig verkennen, wie die Möglichkeit derselben sich bezweifeln läßt. Auch dieß ist eine natürliche Folge des bisherigen Entwicklungsgangs des Christenthums. Dasselbe hat von Anfang schon aus dem Judenthum eine Menge von Elementen mitherübergenommen und weitergeführt, welche, ansich einer untergeordneten Stufe des religiösen Bewußtseins angehörig, zu dem neuen Wesen des Christenthums in keinem inneren Zusammenhang, bezhw. im Gegensatz standen. Dann hat es bei seinem Uebergang zu den heidnischen Völkern deren Bildungselemente aufgenommen und in

den Formen ihrer herrschenden Zeitbildung (Philosophie) seine religiöse Wahrheit zu schulmäßigen Lehrsätzen (Dogmen) ausgeprägt. Das so entstandene Weltbild kann nun selbstverständlich nicht auf absolute Wahrheit Anspruch machen, sondern seine theoretische Wahrheit steht und fällt mit der seiner theoretischen Voraussetzungen d. h. der damaligen Philosophie und Naturerkenntniß. Wenn dann auch allerdings bei der Erneuerung des Christenthums im 16. Jahrhundert seine specifische religiös-sittliche Wahrheit in den einfacheren biblischen Grundzügen wieder vorangestellt und zum Mittelpunkt gemacht wurde, so blieb darum doch nicht bloß das allgemeine vorkopernikanische Weltbild mit seinen weittragenden dogmatischen Konsequenzen sondern auch der überlieferte dogmatische Lehrapparat fast unverändert bestehen und wurde weiterhin als ein vorgeblich unveräußerlicher Glaubensschatz der Kirche mitgeführt; wie ja dieß überhaupt in der Religionsgeschichte überall zu beobachten ist, daß das Alte bei höherer Entwicklung nicht einfach beseitigt, sondern nur so zurückgestellt wird, daß es an praktischer Wichtigkeit zwar zunächst verliert, doch aber noch genug in Geltung bleibt, um gelegentlich auch wieder als Autorität geltend gemacht zu werden. Daher überall bei entwickelteren Religionsformen jene Mischung der mannigfachsten heterogenen Elemente, wahrer Ideen und reiner Motive mit alterthümlichen und abergläubischen Vorstellungen und Bräuchen; eine Mischung, die nicht bloß das theoretische Gesammturtheil über eine positive Religion sehr schwierig macht, sondern auch die praktischen Schwierigkeiten und Collisionen derselben mit dem Wissen und Fühlen fortgeschrittener Zeitalter bewirkt.

Hat nun die Religionswissenschaft den Beruf, zwischen der geschichtlich gegebenen Religion und der jeweiligen wissenschaftlichen Erkenntniß eine Verständigung zu vermitteln, so kann sie sich unmöglich der Aufgabe entziehen, das Einzelne der religiösen Ueberlieferung darauf hin zu prüfen, wie weit es mit den Gesetzen des logischen Denkens und mit den gesicherten Resultaten der wissenschaftlichen Welterkenntniß (Natur- und Geschichtswissenschaft) im Einklang stehe. Was diesem Wissen, welchem der Charakter objektiver Wahrheit zukommt, direkt widerspricht, das kann nicht buchstäblich wahr sein, weil es sonst widersprechende Wahrheiten gäbe, was der Vernunft zu denken unmöglich ist. Auch das religiöse Gefühl kann

dagegen nicht als Instanz angerufen werden, weil dessen Aussage unmittelbar doch nur den praktischen Werth oder die Erbaulichkeit religiöser Vorstellungen betrifft, welche allerdings recht wohl mit ihrer theoretischen Unrichtigkeit zusammenbestehen kann und oft genug zusammenbesteht. Ebendarum erschöpft sich aber auch die Aufgabe der Religionswissenschaft noch keineswegs in der bloßen Prüfung der theoretischen Wahrheit der religiösen Ueberlieferung; sie hat vielmehr den eigentlichen Sinn der Glaubensvorstellungen solange gar nicht wirklich verstanden, als sie nicht auch die praktischen Motive derselben erkannt, die Gefühlsbedürfnisse, denen sie entsprechen, die ethischen Wirkungen, die sie hervorbringen, die Gemüthszustände, denen sie zum sinnbildlichen Ausdrucks- und Erregungsmittel dienen, an's Licht gestellt hat. Dieses positive psychologische Verständniß, welches ebensowohl die größere Gründlichkeit wie die weitherzigere Duldsamkeit der heutigen Religionswissenschaft gegenüber der früheren Aufklärung ausmacht, wird aber ganz wesentlich gefördert durch die genetische und komparative Methode. Wenn sich zeigen läßt, daß ähnliche Vorstellungen, z. B. von Wundern und Offenbarungen, Inspirationen und Inkarnationen, an verschiedenen Orten gleichartig auftreten und analogen religions-psychologischen Motiven zum Ausdruck dienen, so liegt ja für jeden Sehenden der Schluß auf der Hand, daß wir eben in diesen Motiven praktisch-religiöser Art den einfachen Erklärungsgrund jener Vorstellungen werden zu finden haben. So ist es die genetische Religionswissenschaft, welche dadurch, daß sie die psychologischen Quellen der religiösen Vorstellungen aufschließt, die dogmatischen Erklärungsversuche alter und neuer Scholastik überflüssig macht.

Gleichwohl ist auch mit dieser genetischen (historisch-psychologischen) Erklärung der religiösen Vorstellungen die Aufgabe der Religionswissenschaft noch nicht völlig erledigt. Wenn schon die sonstige, von der äußeren Welt ausgehende Wissenschaft nicht zum Abschluß kommen kann, ohne in der metaphysischen Gottesidee das tragende Fundament ihres Weltgebäudes zu suchen, so ist vollends für die Religionswissenschaft der Schritt von der phänomenologischen zur metaphysischen Untersuchung ganz unerläßlich. Die Wissenschaft will ja überall nicht bloß wissen, wie Vorstellungen in uns subjektiv entstehen, sondern was ihr objektiver Hintergrund, das entsprechende

Ding ansich sei. Da nun die religiösen Vorstellungen zum Inhalt das Verhältniß zwischen uns und Gott haben, so kann die Aufgabe der Religionswissenschaft nicht erschöpfend gelöst werden, ohne zu untersuchen, was diesem vorgestellten religiösen Verhältniß ansich zu Grunde liege oder wie metaphysisch Gottes Verhältniß zu uns und — da wir ein Theil der Welt sind — zur Welt überhaupt zu denken sei. Nicht also zwar den Anfang, wohl aber den Abschluß der Religionswissenschaft hat die metaphysische Spekulation zu bilden; gerade ebenso, wie auch die übrigen Wissenschaften von der Peripherie der nächsten Erfahrung ausgehen und, je weiter sie in die Tiefe bohren, desto mehr sich den centralen metaphysischen Fragen, zuletzt dem einen Centrum, der Gottesidee nähern. Wenn man gegen diesen spekulativen Abschluß der Religionswissenschaft den Einwand erhoben hat, er sei eine Unmöglichkeit, weil sein Gegenstand die Erfahrung übersteige, so ist schon oben gezeigt worden, daß dieser vermeintlich kritische Einwand vielmehr auf den unkritischen Voraussetzungen des populären Bewußtseins über das, was zur Erfahrung gehöre und was nicht, beruht. Richtig aber und ohne Weiteres zuzugeben ist soviel, daß wir beim Suchen nach den letzten metaphysischen Gründen mehr als irgendwo uns vor den Illusionen eines „absoluten Wissens" zu hüten haben. Wenn die religiöse Spekulation vielfach gemeint hat, weil uns Gott im unmittelbaren Bewußtsein gegeben sei, so könne man ihn auch in unmittelbarer Intuition denkend begreifen und beschreiben, so war das ein Irrthum. Unmittelbar gegeben sind uns ja auch in der religiösen Erfahrung nur unsere Vorstellungen und Empfindungen; was diesen ansich, metaphysisch zu Grunde liege, das muß auch hier ganz ebensogut wie von jedem anderen Erfahrungsgebiet aus durch's Denken erst erschlossen werden und der so gewonnenen Hypothese kommt überall eben nur soviele theoretische Wahrscheinlichkeit zu, als sie geeignet ist, die Bewußtseinsthatsachen nicht bloß unseres religiösen, sondern unseres gesammten Bewußtseins, und nicht bloß unseres individuellen, sondern des universellen menschlichen Bewußtseins aller Zeiten zu erklären. Auch dieses letztere ist ein von der religiösen Spekulation gewöhnlich übersehener Punkt; sie glaubt, die religiöse Erfahrung der eigenen Person oder doch der Kirche genüge für sich allein schon, um zu einem theoretisch vollbefriedigenden Gottesbegriff von unbedingter

Gewißheit zu gelangen; sie vergißt dabei, daß die religiöse Erfahrung doch nur ein besonderer Ausschnitt aus dem ganzen Umkreis unseres Bewußtseinsinhalts ist, der seine allseitige Erklärung aus der Gottesidee erhalten soll; und sie vergißt ferner, daß unser jetziger Bewußtseinsinhalt, auch wenn wir unsere ganze Generation und ihr Wissen miteinschließen, doch nur einen kleinen Ausschnitt des allgemein menschlichen Bewußtseinsinhaltes bildet, der in fortwährendem Werden und Wachsen begriffen ist. Schon daraus also, daß die Grundlage für die Bewährung der höchsten Hypothese eine so umfassende und fließende ist, daß sie nie völlig in unserem Bewußtsein gegeben sein und von uns überschaut werden kann, folgt unvermeidlich, daß die Bewährung der Gottesidee wenigstens auf theoretischem Wege nie über einen mehr oder minder hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinausgehen, nie zu absoluter Gewißheit gebracht werden kann.

Aber wer heißt uns denn bei dem theoretischen Wege stehen bleiben? Haben wir nicht schon oben gesehen, daß das hier noch Fehlende von praktischer Seite aus seine Ergänzung findet? Wird also nicht aus dem Zusammenstimmen beider Theile eine absolute Gewißheit doch noch resultiren? Ja und nein, je nachdem man sie versteht. Gewißheit im objektiven und allgemeingültigen Sinn des Wissens reicht überall nur soweit, als unsere logische Erkenntnißthätigkeit von Denknothwendigkeit begleitet ist; auf diesem Wege kommen wir nun zwar wohl zu einer Gottesidee, aber in dem Maße als wir sie inhaltlich bestimmter zu fassen suchen, häufen sich die Schwierigkeiten und Möglichkeiten des Andersseins, nimmt also die Denknothwendigkeit und mit ihr die objektive Gewißheit ab. Umgekehrt die Gottesidee, die wir aus praktischen Gründen postuliren, führt um so mehr Ueberzeugungskraft mit sich, je völliger sie unsere Gemüthsbedürfnisse befriedigt, also je bestimmter und inhaltsreicher sie gefaßt ist; dafür aber kommt der so gewonnenen Ueberzeugung stets nur subjektive Geltung zu, d. h. sie ist eine Gewißheit des Glaubens und nicht des Wissens. Aus diesem Sachverhalt folgt nun jedenfalls soviel, daß beide Erkenntnißwege auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind. Je völliger die theoretische und die praktische Gottesidee und damit überhaupt das wissenschaftliche und das religiöse Weltbild sich harmonisch in einander fügen, desto mehr

wird nicht bloß die subjektive Glaubensgewißheit befestigt werden, weil der aus dem Widerspruch des Denkens stammende Zweifel beseitigt ist, sondern es wird derselben auch die Bedeutung objektiver Wahrheit insoweit wenigstens zukommen, daß sie zu einer gemeinsamen Ueberzeugung größerer Kreise sich eignet, welche für praktischen Behuf dann ganz den gleichen Dienst thut wie absolute Gewißheit. Eine derartige Harmonisirung des wissenschaftlichen und des religiösen Weltbildes zu versuchen, ist daher allerdings die unerläßliche Aufgabe der Religionswissenschaft als der berufenen Mittlerin zwischen Religion und Wissenschaft. Nur wird sie bei diesem Versuch, auch wenn er individuell befriedigend ausfällt, nie der Einbildung Raum geben dürfen, als hätte sie absolute Wahrheit erreicht. Vielmehr gehört es geradezu mit zu ihrer Aufgabe, die Unmöglichkeit eines absoluten Wissens zum wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringen. Für uns folgt dieselbe einfach daraus, daß bei der Verschiedenheit der menschlichen Naturen und bei der steten Entwicklung der Erfahrung, des Wissens sowohl als auch des Lebensideals der Menschen die Instanzen des theoretischen wie die des praktischen Bewußtseins niemals bei Allen und konstant dieselben sein können, also auch nie ein Augpunkt gefunden werden kann, unter welchem die beiderseitigen Weltbilder sich schlechthin für Alle und für immer decken würden. Darum kann auch die aus ihrer hypothetischen Einheit resultirende Gewißheit stets nur ein *approximatives Ideal*, eine *werdende und bedingte*, nie eine *fertige und absolute* sein. Es bleibt eben dabei: „Unser Wissen ist Stückwerk!"

Diese Einsicht hat nun jedenfalls das Gute, uns vor jedwedem Dogmatismus und damit verbundenem Exklusivismus zu bewahren. Denn darin besteht eben der „Dogmatismus", daß man bedingte Wahrheiten mit absoluten verwechselt. Nicht umsonst hat er seinen Namen von Dogma und Dogmatik, denn seine Wurzeln liegen nicht in der Wissenschaft, sondern in den praktischen Interessen, welchen das Dogma d. h. die gesellschaftlich festgesetzte Glaubensweise einer positiven Religionsgemeinde zu dienen hat. Sich über die Verschiedenheit der beiderseitigen Interessen und Aufgaben klar zu werden und damit die bisher übliche Vereinerleiung von Religions-

wissenschaft und Dogmatik zu vermeiden, wäre nach meiner Meinung ebensosehr im Interesse der Wissenschaft wie der Kirche gelegen. Wie das Dogma nicht ein Wissens-, sondern ein Glaubenssatz ist, der den praktischen Zwecken einer religiösen Gemeinschaft, der Mittheilung und Bethätigung ihres religiösen Bewußtseins im Kultus zum Mittel dienen will, so hat auch die Dogmatik nicht sowohl den rein theoretischen Zwecken der Wissenschaft, als vielmehr den praktischen der Kirche zu dienen, sie ist die technische Lehre von der richtigen Behandlung der Dogmen einer bestimmten Kirche zu einer bestimmten Zeit. Daher ist schon ihr Umfang ein viel beschränkterer als der der Religionswissenschaft; sie hat nicht vergleichende Religionsgeschichte zu treiben, nicht durch Induktion aus dem Gemeinsamen in verschiedenen Religionen auf allgemeine Entwicklungsgesetze des religiösen Bewußtseins zu schließen, nicht die Besonderheiten der einzelnen Religionen gegen einander abzugrenzen und abzuwägen, sondern sie hat sich auf die kirchliche Religion, einschließlich natürlich ihre biblischen Voraussetzungen, zu beschränken, hat deren Lehre zunächst als geschichtlich gegebene darzustellen und dann zu versuchen, sie in eine zeitgemäße d. h. dem gegenwärtigen Gemeindebewußtsein entsprechende Fassung zu bringen.

Für dieses Geschäft wird es nun zwar freilich sehr förderlich, wo nicht nöthig sein, daß der Dogmatiker auch Religionsphilosoph sei d. h. daß er seinen Blick an der allgemeinen Religionswissenschaft so erweitert und geschärft habe, um prüfen und unterscheiden zu können, was an den dogmatischen Formulirungen der kirchlichen Bekenntnisse der bleibende Kern, das werthvolle religiöse Motiv, und was nur die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung sei. Dieser kritischen Aufgabe kann sich der Dogmatiker schon darum nicht entziehen, weil in der Geschichte der Kirche selber verschiedene Auffassungen der meisten Dogmen immer neben einander bestanden haben, welche nach ihrem relativen Werth zu würdigen sind. Dazu kommt, daß in der Gegenwart die wissenschaftlichen Ideen so allgemeine Verbreitung gefunden haben, daß auch das Bewußtsein der kirchlichen Gemeinde selten in den Dogmen sich unbefangen heimisch fühlt, vielmehr ihnen vielfach fremd und gleichgültig, wo nicht widerwillig gegenübersteht. Soll nun der Dogmatiker die überlieferte kirchliche Lehre für das Bewußtsein der Gegenwart verständlich und praktisch

nutzbar machen, so muß er nothwendig auch ein Verständniß haben für das wissenschaftliche Bewußtsein seiner Zeit, muß die berechtigten Elemente desselben von den Irrthümern zu unterscheiden und die Anknüpfungspunkte für die religiösen Wahrheiten zu erkennen vermögen. Eben diese Vermittlung zwischen Religion und Wissenschaft haben wir aber oben schon als die specifische Aufgabe der allgemeinen oder philosophischen Religionswissenschaft erkannt. Sonach wird diese für den Dogmatiker allerdings das kaum entbehrliche Rüstzeug zur Erfüllung seiner Aufgabe bilden.

Ebensogewiß aber scheint mir andererseits zu sein, daß der Dogmatiker seine specifische Aufgabe verfehlen würde, wollte er unmittelbar die Dogmatik in reine Philosophie verwandeln oder die dogmatischen Vorstellungen auf logische Begriffe zurückführen und in philosophische Formeln übersetzen, die religiös um so inhaltsloser und also dogmatisch werthloser werden müßten, je reiner logisch sie sein sollten. Die praktischen Motive und Gemüthsvorgänge, welche wir überall als die eigentliche Hauptsache an den religiösen Vorstellungen erkannt haben, lassen sich überhaupt nicht in logischen Categorieen erschöpfend und deckend ausdrücken, weil sie eben einer anderen als der theoretischen Seite des Geistes angehören und alles emotionale Leben, das religiöse nicht minder als das ästhetische, der exakten logischen Formel sich entzieht. Gerade bei den centralen christlichen Dogmen ist dieß am augenfälligsten. Um was es sich beim Erlösungs- und Mittlerglauben handelt, das ist, wie wir oben sahen, wesentlich die Erfahrung von den erhebenden und befreienden Eindrücken, welche die Anschauung eines persönlichen Lebensideales auf das menschliche Gemüth macht. Werden nun die christologischen Formeln, welche eben die sinnbildliche Ausdrucks- und Mittheilungsform für diese Gemüthserfahrungen sind, in philosophisch-abstrakte Formeln übersetzt, so können diese weder zum Verständniß des Sinnes des Dogmas etwas beitragen noch auch seine praktische Wirkung auf die kultische Gemeinde befördern. Und gesetzt auch den Fall, daß die philosophische Formel einmal einen zutreffenden Ausdruck für die dem Dogma zu Grunde liegende metaphysische Wahrheit (etwa bei den Lehren von Gott, Schöpfung und Vorsehung und ähnlichen unmittelbar das metaphysische Gebiet berührenden Dogmen) enthielte, so ist sie doch eben in dieser Schulform für die kirchliche Gemeinde,

um deren Zwecke es sich in der Dogmatik handelt, ganz unverständlich und ungenießbar, muß also dann in der Praxis doch immer erst wieder in die religiöse Volkssprache zurückübersetzt werden. Wozu aber dieser Umweg? Wäre es statt dessen nicht weit einfacher und zweckmäßiger, den religiösen Sinn des Dogmas unmittelbar in die dem praktisch kirchlichen Gebrauch dienliche Fassung zu bringen, in welcher er dem gegenwärtigen Gemeindebewußtsein verständlich ist? Meist wird sich dieß mittelst Ersetzung der scholastischen Formeln des Dogmas durch die einfacheren biblischen Wendungen erreichen lassen, welche durch Umschreibungen in der allgemeinen Sprachweise der heutigen gebildeten Welt ohne alle Schulterminologie irgendwelcher Systeme sich unschwer für das gegenwärtige Bewußtsein der Gemeinde einleuchtend erklären lassen.

Aber, wird man entgegnen, wo bleibt dabei die „wissenschaftliche Exaktheit", da doch die biblischen Redeweisen durchaus so verschiedenartig deutbar und dehnbar sind, daß sie gleichgut gröber und feiner, sinnlicher und geistiger sich verstehen lassen? Nun, eben darin möchte ich einen weiteren Grund für die religiöse und gegen die philosophische Sprache der Dogmatik sehen. Die Dogmatik, sagte ich, soll dem kirchlichen Leben der Gemeinde dienen. Die Gemeinde umfaßt aber nicht bloß die religiös Mündigen, sondern auch die Unmündigen; ihre kultische Sprache und ihr Volksunterricht soll den Letzteren ebensogut verständlich sein, wie den Ersteren, soll auch für diejenigen, welche noch keineswegs auf der reinen Höhe der Geistesreligion stehen, die wirksamen und heilsamen Motive der religiös-sittlichen Erziehung darbieten, mittelst welcher sie schrittweise zu immer reinerer Gesinnungs- und Denkweise heraufgeführt werden können. Für diesen Erziehungsberuf, welchen die Kirche an jeder Generation immer auf's neue zu erfüllen hat, bedarf sie eben der verschiedenartigen Motive, der Vorstellungen von gröberem und feinerem Gehalt, je nach Art und Entwicklungsreife der Zöglinge; je inniger aber die einen mit den anderen sich verknüpfen, je unmittelbarer sie in einander verfließen, desto günstiger wird es sein für die Continuität des Gemeindelebens und für die Einheitlichkeit des Gemeinschaftsbewußtseins. Diesem Bedürfniß entsprechen nun eben die mehrdeutigen, dehnbaren und fließenden Vorstellungen der religiösen Volkssprache (die mit der Bibelsprache wesentlich zusammen-

fällt) viel zweckmäßiger, als die scharfbestimmten und eng begrenzten Formeln der philosophischen Begriffssprache.

Endlich wäre auch mit der Unterscheidung zwischen Religionswissenschaft und Dogmatik die einfachste Lösung jener Schwierigkeit gegeben, welche in dem Umstande liegt, daß die Kirche für ihre kultischen Formen überhaupt und für ihre dem Kultus dienenden Glaubensformen insbesondere der stetigen Beharrlichkeit bedarf, die Wissenschaft dagegen die Aufgabe des stetigen Fortschritts hat. Jene will und soll nicht von der Unruhe des Zweifels umgetrieben werden, sondern im Besitz und Genuß der Glaubensgewißheit ruhen; die Wissenschaft will und soll im Gegentheil bei keinem Gegebenen als absolut Gewissem sich beruhigen, sondern vom Stachel des Zweifels zu immer neuer Prüfung, immer umfassenderer und gründlicherer Arbeit sich spornen lassen. Werden nun Religionswissenschaft und Dogmatik unmittelbar identificirt, so wird sich schwer die Folge vermeiden lassen, daß bald die Unruhe des wissenschaftlichen Zweifelns und Suchens, der Kampf der Meinungen und Wechsel der Systeme in die Kirche Beunruhigung und Störung ihres religiösen Lebens bringt, bald wieder das Ruhebedürfniß der Kirche den Fortschritt der Wissenschaft zu hemmen, ihr unbefangenes Forschen zu verwehren droht. Werden hingegen Religionswissenschaft und Dogmatik unterschieden, so kann jene ungehemmt ihren fortschreitenden Gang gehen, ohne die Dogmatik und Kirche in alle Zweifel und Krisen des wissenschaftlichen Arbeitens mithineinzuziehen. Ganz stillestehen wird darum doch auch die Dogmatik nie; nur wird ihr Gang ruhiger und stetiger sein, weil sie nicht vom Sporn des reinen Wissenstriebes getrieben wird, sondern getragen von dem still und unablässig weiterfließenden Strom des Gesammtlebens, in und mit welchem auch das religiöse Gemeindebewußtsein sich immerdar weiterentwickelt. Insofern wird immerhin die Dogmatik mit der Religionswissenschaft in der Anerkennung des Satzes zusammenstimmen, daß auch in der Religion alles Leben Entwicklung und alles Wissen Stückwerk ist.

Namen- und Sachregister zu Band I und II.

Berichtigung.

Seite 166 Zeile 8 v. u. lies statt Christenthums: Judenthums.

[illegible]

Pfleiderer, Otto,

Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage in zwei Bänden

Bd.: 2

1884